فهرس ما في الكتاب على سبيل الاجمال

المقصد الاول في المبادي

المقصد الثاني في الامور العامة

المقصد الثالث في الاعراض

المقصد الرابع في الجواهر

المقصد الخامس في الالهيات

المقصد السادس في السمعيات

فهرس ما في الكتاب على سبيل التفصيل

المقصد الاول في المبادئ

المقصد الثاني في الامور العامة

مباحث القدم والحدوث

مباحث الوحدة والكثرة

مباحث العلية والمعلولية

المقصد الثالث في الاعراض
مباحث كلية متعلقة بالاعراض

مباحث الكم

مباحث الكيف

مباحث الب

مباحث تعليل

ساده

صار من تملکات [illegible]
السید احمد [illegible]

شرح مقاصد

وقف

شرح مقاصد الطالبین
از تفتازانی

بسم الله الرحمن الرحيم نحمدك يا من ملكوت
كل شيء بيده اعتضاده ومن عنده ابتداؤه واليه عوده ومعاده يتجلى من [illegible] اولاً [illegible] الانطباق [illegible] وحدته
ويتجلى في الآفاق والانفس شواهد تقدسه وبحجته ما يسقط في الافكار من ورطة الاشتباه
حكمه الباهرة ولا يوجد في الامكان طبيعة الا ويشملها قدرته القاهرة تقدس عن الامثال والاشكال
ذاته العلية وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية الابدية تحيرت في جلال كبريائه
الاجرام العلوية ونطقت بشكر نعمائه السنة الانوار القدسية ونشكرك على ما علمتنا من قواعد
العقائد الدينية وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية وهديتنا اليه من طرق النجاة وسبل الرشاد
ووفقتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد ونصلي على سيدنا محمد المبعوث باكرم الاخلاق
المبعوث رحمة للخلائق ارسله حين درست اعلام الهدى وانطمس منهج الحق وعفا واشرف
مصابيح الصدق على ان تطفأ فاعلى من الدين معالمه وسوى اليقين مراسمه وبين من الشرائع سبيله
الايمان ودليله واقام للحق حجته وانار للشرع محجته حتى انشرح الصدور ببعثه البيضاء وانزاح
عن القلوب ظلمات الشبهات واشرق وجه الايام واستنار الاسلام واعتصم الانام باوثق عصام
ما له من انفصام وعلى آله الداعين بخلق الدين وخلق اليقين مصابيح الظلام ومفاتح الكرم وكنوز
العلم ورموز الحكم رؤساء حظائر القدس وعظماء مجامع الانس [illegible] وذوي [illegible]
الافكار ونور [illegible] طرائق [illegible] بانواع الاثار [illegible] الدليل [illegible] عنه [illegible] والكروب
سارعوا الى اليقين فصرفوا عنه العوادي والخطوب فابتسم ثغر الاسلام واستعلم امر المسلمين
النجح وعدا من الله وحقا علينا نصر المؤمنين فقد كنت في ابان [illegible] ان [illegible]
غض الشباب [illegible] وغض الجد [illegible] وبدر الامال [illegible] وجه [illegible]
[illegible] العلم [illegible] والزهرات [illegible]
[illegible] العلوم [illegible]

يوجعلي حقاً [illegible] وعلى [illegible] ويترددا الى اكياس الناس [illegible]
علماً منهم بانا بذلنا قوانا لاكتساب الدقائق وسلكنا نهاناً في طلاب الحقائق وحين رأوا علم
الكلام الذي هو اساس الشرائع والاحكام ومباني قواعد عقائد الاسلام [illegible]
ويعرج عليه واهم ما يناخ مطايا الطلب لديه لكونه اوثق العلوم بنياناً واصدقها تبياناً واكرمها
[illegible] واحجاها حجة واليلاها واوضحها محجة [illegible] سبيلاً [illegible]
[illegible] الى جنابه والفتنة [illegible] على قبابه [illegible] الفتح بابه [illegible] من طلعة الذهب
[illegible] من انبائه [illegible] عن [illegible] من [illegible] الشوائب ولحقت [illegible] تصنيف
مصنف الموسوم بالمواقف منطوم من غرر الفرائد ودرر الفوائد وشرح [illegible]
[illegible] وتفصيل مجمله [illegible] مع [illegible]
[illegible] وتحرير المسائل [illegible] ولا ايراد [illegible] لا [illegible] ولا [illegible]
[illegible] الاذهان [illegible] الصدور [illegible] جبال [illegible]
[illegible] ومسائل الكلام [illegible] على [illegible] لا [illegible] في ايراد
مباحث [illegible] عناية المتاخرين بمباحث المتكلمين [illegible] المحققون من المتعلمين
[illegible] المطالب [illegible] في [illegible] الدين [illegible] الوثقى [illegible] التصري
لاهل الحق [illegible] الكياسة [illegible] اليه
[illegible] كل طالب [illegible] الرغبة كل [illegible]
[illegible] كل وارد [illegible] اليه [illegible] كل [illegible]
[illegible] جهدي والمراد [illegible] والمقصود [illegible] الايام [illegible]
[illegible] فلا [illegible] والعقل يضحك ويبكي التعجب من تقاصر هممهم [illegible]
[illegible] الفضائل [illegible] وتضعضع بنيان الحق وتداعى اركانه وتزعزع [illegible]
الباطل [illegible] الايام كلها غضب وعقب على الالباب [illegible] والب التجمع بين
[illegible] وتعذر [illegible] والاتحاد لا في التوالي [illegible] وللتحصيل [illegible] ولا في
[illegible] الزمان وبلا [illegible] الحوادث [illegible]
[illegible] وحالت [illegible] دون [illegible]
[illegible] الوطان [illegible] الاسفار [illegible] الانشاء

واحر للقلب الروائي اشاهد من اسباب انزلاق اهل هذه الاعصار مدة بانواع
من ها ما يكاد كاسد لم ينقطع وحبال تنقطع في تكلمها [illegible] وحرقة المصاع وحرقة الرتاج ودقت
على ثنية الوداع لا طلول ولا اطلاع ولا رسوم ولا رباع كلما نويت نشر ما طويت وتصديت
لاملائه او عنيت عرضت من الموانع والعوائق وحدثت من النوائب ما يحول ايسرها
بين المرء وقلبه ويتبدد به [illegible] فكري وعقله ويزلزل [illegible] خاطره وباطنه ويذهب [illegible]
باطنه وظاهره الى ان تداركني نفحة من الرحمن وقابلني بعودة من فهمي ولبي فاقبلت على اتمام الكتاب
واستطام سلكه [illegible] فيما وجد الله [illegible] من جواهر الفوائد وغرائب
بغاليين [illegible] كانت مخزونة وصنت [illegible] مصونة تشتهي [illegible]
[illegible] يرتاح لها نفوس المحصلين ويتزلزل منها شبه المبطلين ويصغي انوارها
في قلوب الطالبين وتطلع شموسها على آفاق [illegible] لا يصل بينابيعها الا العالمون
[illegible] الا القوم الظالمون [illegible] على البلاد في كل ناد ولا ينقض منها الا كل [illegible]
[illegible] فهو [illegible] من [illegible] ما [illegible]
فلا تسمع [illegible] المتأملين لعلك تطلع بوميض برق الهي [illegible] نور رباني من شاطئ
الوادي الايمن في البقعة المباركة على برهان لا يجلى [illegible] واسمحها [illegible] في
الاعانة والتوفيق وتحقق [illegible] احقق قوله ورتبته على ستة مقاصد اعلم
ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيلا
لسعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على [illegible] تكميل النفوس البشرية في القوتين
وتسهيل طريق الاصول الى [illegible] الا ان نظر العقل [illegible] الملة [illegible] وفي الفلسفة [illegible]
ودونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على [illegible] الكمالات المتعلقة بالقوتين
ودونت علماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرائع [illegible] فوضع الكلام [illegible] بازاء
الحكمة النظرية للفلسفة [illegible] عندهم تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة في الوجود
والتصور جميعا وهو الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي او لا تستغني اصلا وهو الطبيعي [illegible]
منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار [illegible] العقل والنقل هو معرفة المبدأ
والمعاد المشار اليهما بالايمان بالله واليوم الآخر وطريق الوصول اليهما النظر في الممكنات
من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى [illegible]

المؤمنين علي كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العملية نظام المعاش ونجاة المعاد ومن
النظرية العلم بالمبدا والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حتى قال رحمه الله امرا اخذ لدهر
واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين فاقتصر المليون [illegible] على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته
وافعاله وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل اليه للعقل بالاستقلال وما يتوقف عليه
ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات فجاءت ابواب الكلام خمسة هي
الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات وقد جرت العادة بتصدير ما يجري
مجرى المبادي اعني المبادي فجاء الكلام على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور
فيه اما ان كان من مقاصد الكلام فاما ان [illegible] المقصد السادس او يبحث عن الواجب وهو الخامس
او الممكن الموجود وهو الرابع او العرض وهو الثالث او لا يختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن
من مقاصده فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في
البيانات و [illegible] والمناسبة [illegible] مباحث [illegible] في الالهيات [illegible]
المقدم في السمعيات قوله المقصد الاول [illegible] لان المبادي منها ما [illegible]
علم بها كحده وموضوعه وغايته ونحو ذلك [illegible] وجعلها في فصل ومنها ما [illegible]
بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال
والرد على منكري حصول العلم اصلا او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة يتوقف على ذلك
[illegible] العلوم الاسلامية [illegible] فصلين قوله الكلام هو العلم بالعقائد
الدينية [illegible] التصديق [illegible] في النفس [illegible] وهو اتصاف بها او
يكون بوجودها [illegible] كالكريم [illegible] بالكرم [illegible] وغير الكريم [illegible]
وان لم [illegible] في ان تحصيله كل علم من علم الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة حظه
[illegible] بطريق النظر والاستدلال واحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية سابقة
[illegible] للطلب والتحفظ عن الاختلال بما هو منها او اشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى
بتعريف العلم [illegible] والاكثر في كثير من العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين
العلوم [illegible] لا يلحق تعريفها يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كان النظر فيه التعلم
[illegible] من الكتاب [illegible] الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق
بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوايل

من العلماء بكثرة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع ما حبا منه ومشاهدة
ما كان مع قلة الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام
وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع
والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب
النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا على
تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها
وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم
الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر مباحثه واشرف مقاصده وبعلم الكلام لان
مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى
انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات
ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه لقوة ادلته
صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولعزوا في
ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية
الاعتقادية المكتسبة عن ادلتها اليقينية وهذا معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين
محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل
الحق ام لا ككلام المخالف وصار جعلنا علم العقائد الدينية عن الادلة التعريف مناسبا لقولهم في
الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض
عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر
وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بالاعتقاديات
وكذا اعتقاد المقلدين فيمن يسميه علما ودخل علم الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن
يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين و
الترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميعها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في
استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة والموافق لما ذكر في المواقف
انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ويعني اسباب الاعتقاد
تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق اما شاملها على الوجه

اعتقاد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة يتعلق بها

حكم

تمكن من الزام المعاندين او اثباتها واحكامها بحيث لا يزلزلها شبه المبطلين وعلى عن
يقتدر الى يتقدر معه مبالغة في نفي الاسباب واستناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو
المذهب او رد على طرد تعريف جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار منه النحو والمنطق وغيرها
وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقائد لانتفاء الاقتدار والجواب ان المراد علم يحصل معه
الاقتدار البتة بطريق جري العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان التعريف كذلك
الاقتدار دائما ولا خفاء في ان الكلام كذا بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التي من
جملتها الكلام فهو وان كان كذلك ليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له
مدخل في الاقتدار وما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض العقائد والكلام بهذه الاثبات
بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم ويعترض بان المنطق مدخلا في الاقتدار وان لم يشتغل به والاقتدار
لازم من كل علم على تقدير ممارسته الكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة بحيث يكون
له مدخل في ذلك خرج عنه المنطق وفيما ذكرنا غنية عن هذا مع انه يخلف الدخل الاشما
بالسببية لو قال يقتدر به واراد الاستقعاء العادي كما في اثبات العقائد بايراد الحجج على ما هو
المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر فيجب الى شيء من ذلك قوله وموضوعه المعلوم
كلمة القوم على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات وتناسب تصدير العلم
ببيان الموضوع افادة لما يتميز به بحسب الذات عقيب ما افاد التعريف التمييز بحسب المفهوم و
ايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا ليحصل اذا تصدى بتحصيلها
بصيرة الطالب على ما هو معرفتها التي تأتي بيانها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم اولى بالذات
هو الموضوع اذ هو اسر لها وبه اتحادها على ما سنفصله وتحقيق المقام انهم لما حاولوا معرفة
احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرها
كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم
قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها ترجع
الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعاتها نفسه او جزءا له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له
علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف
محمولاتها من الاتحاد في ذلك الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور وقد يتحد من
جهات اخر كالنفع والغاية وغيرهما وتوحدها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها

موضوع علم الكلام
بيان ان العلوم يحتاج الى ... تتحقق ...

اجمالا ومن حيث انها وحدة فيكون حدا للعلم اذ دل على حقيقته بما هو اعنى ذلك المركب
الاعتبارى كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال نحو الله
هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة
مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخرى كالتعريف والغاية وانه
لا معنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث فيه عن احوال شيء وذاك عن احوال شيء
آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها
الا بحسب الموضوع وان كانت تمايزها عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات وغيرهما
لهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين
ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه
فالعلمان متداخلان وان كان شيء موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين
متشاركين في جنس او عموم فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكر في موضعها وبالجملة فقد
اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يوخذ
في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون
موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى
لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعنى المسائل
وهي كما يختلف باختلاف الموضوع كذلك باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان
يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر مع اتحاد
الموضوع على انه هو الاقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ الجنس والاعراض
الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ الفصل الذي به كمال التمييز لانا نقول لا ينضبط امر
الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض
الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج
الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم والغلط انما نشأ من عدم التفرقة
بين العلم بمعنى الصناعة اعنى جميع المباحث المتعلقة بموضوع واحد وبين العلم بمعنى حصول
الصورة ولو اريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة واعتبار التمايز والاختلاف وما
يتبعه من التباين والتناسب والتداخل بحسب كونه امرا مضبوطا معينا وذلك هو الموضوع

اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يضيف اليها شيئا بحسب استطاعته وانما تتبعها في
العلم نفسه ولهذا كان حدوده في صناعة العلم حدودا اسمية وبما يضيف اليها حدود
حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية والاحد يشبه المادة والآخر يكون
لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي في القضية وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام
ليس في المسئلة التي هي المركب الاعتباري الذي هو العلم وللحمل في المسائل مادة له ومع
الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط
تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس وغيره لا يدفع الاشكال اذ اتحاد العلم واشتراكه
اذ كما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك في ذاتي او عرضي اقله الوجود بل مثل الحساب
والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا
على ان جعلتا دليل في الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلنا اذا كان البحث
عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر مضافة الى ان يتبع البحث عن كل ما تشتركها في
ذلك فالعلم واحد والا فمتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة لا ينظران في الزمان الذي
هو من انواع الكم والى هذا اشير في كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما
على حدة لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو هو وهما انواع للحساب والمقدار للهندسة
ولو كانا ينظران فيهما من جهة ما هو كم بحيث يتبع كل منهما الكم لكان العلم علما واحدا
ولو نظر كل منهما في موضوعه من حيث هو موجود لما تميزا على الفلسفة الاولى فان قلت كما
صرحوا بكون الموضوع من المقدمات دون موضوعه بكونه جزءا منه اعلم على حدة ويكون من مبادئه
التصورية فما وجه ذلك قلنا اراد وا بالمقدمات ما يتوقف عليه اذا ت الموضوع كالحدود في
الحساب خيرية ما يتعلق بذلك بان يعلم ثبوت تركيب اطلب ثبوت شيء له وتصوره
من المبادي والتصديقات يتضمنه من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعني
ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية ففي صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة
نعم انما اشتبه الامر لانهم لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادي التصديقية كما جعلوا
تصوره من المبادي التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي منها يتألف قياسات العلم
ولعل الحكم بجعل التصديق بهلية الموضوع من المبادي لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو
بعض ما قد اشتبه فيه وبجانبه مثلا اذا ذكر الفرق موضوع للكتاب لانه انما يطرح لعدم

الا انه لم يمكن ذلك الا بعد الاحاطة بعلم المنطق فكان التصديق بالموضوعية اجمالا
من سوابق العلم وتحقيقها من لواحقه وينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو في
الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والاصول وقد لا يظهر
كما في بعض الادبيات اذ ربما يكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع
واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية
لموضوع بادلة مبنية على مقدمات وانما اطنبنا الكلام بايراد هذه المباحث مع انها في نظر صناعة
البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت الشبهة بعد انهدام قواعد صناعات المنطق من الشبهات
قوله اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية
لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال
الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هي
عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين
العلماء والشيء لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه
او على الموجود لتصحيح على راي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يقبل العلم بحقيقى الحقيقي
في العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم
او الموجود مفهومه فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه ومن موضوعه وان اريد
فاعم كوجوب الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك للخلاف في ان
لا يكون عرضا ذاتيا ولا يستقل على عرضي كالمساواة المطارقة للعدد بواسطة
الكم لا يستهلك الشكل الا بعد التخصيص بالمساواة المطلقة وانما الخلاف في انه قبيل
التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلنا اللزوم ... بالنظر الى
موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على ... او المقابل كالعدد
لا يخلو عن الزوجية والفردية الا ترى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع
كونه اعم منه قال في الشفا العرض الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كمساواة الزوايا
الثلث للمثلث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد او من وجه
كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتي له لكون جنسه وهو الكم ماخوذا في حدها ثم انها
قد توجد ... بل ... وبالعكس كما في المقادير وقد

مسائل علم الكلام

يكون اعم منه مطلقا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج قوله ومسائله القضايا النظرية
الشرعية الاعتقادية قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا للافادة زيادة البصيرة
وقيد القضايا بالنظرية لانه يقع خلاف في ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب
العلمية بل لا معنى للمسئلة الا ما يسئل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في مسائل بحكم البديهي لبيان لميته
وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات
واحكام بينة تفتقر الى تنبيه هي مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق من
ان المسائل ما برهن عليها في العلم ان لم تكن بينة قوله وغايته ما يتادى اليه

غاية علم الكلام

الشيء ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم
ان كان مما يشتاقه الكل طبعا يسمى منفعة فيصل به العلم بذكر غايته ليعلم انه هل هو مفيد
عبث ام لا ولئلا يكون نظره عبثا ... ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية
الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متيقنا محكما لا تزلزله شبه
المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي
يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب المترتب
على الكفر وسوء الاعتقاد قوله فهو اشرف العلوم لما تبين ان موضوعه اعم الموضوعات
ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة الى شدة الاحتياج
اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات
تطابق عليها العقل والشرع ثبت انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم
وما نقل عن السلف من الطعن فيه محمول على ما اذا قصد به التعصب في الدين
وافساد عقائد المبتدئين والتورط في اودية الضلال بترتيب ما للفلاسفة من
المقال قوله والمتقدمون على ان الخ اخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على
انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام
جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام
الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى القديم والمحدث ثم المحدث
الى جوهر وعرض ثم العرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة وما لا يشترط
كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع

موضوعه عند المتقدمين الموجود من حيث هو موجود

يجوز ان يوخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون
بالوجود الذهني ويجاب ايضا بان كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر
والدليل من مبادئه على ما قرره واوه فبحث العدم والحال من لواحق مباحث الوجود توضيحا للنظر
وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا يقال يجب اعادة المعدوم ما يخاله القسم ونفي الهيولى
وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول انها راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد
بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من
المسائل فانما يرد ما ذكرتم لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتقاد
وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا واجبا او ممكنا
جوهرا او عرضا ولاجل ذلك تم مباحث النظر والدليل من احوال الموجود الذهني وان لم
تعتبر البانى احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين يقولون به على ما صرح به لكن كلامهم
من لم يقل به فعليه العدول الى المعلوم قوله وقيل ذهب القاضي الارموي من المتاخرين الى
ان موضوع علم الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة
بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال الكائنة وكيفية
نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون
الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة
بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله من حيث هي
وذوات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى لانه يبحث عن اوصاف ذاته تعالى وذات الله
من حيث هي اوصافه وذات الممكنات من حيث احتياجها الى الله تعالى وجهة
الوحدة هي الموجود فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات
من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وينبغي ان يكون هذا معنى ما قال هو العلم
الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدا والمعاد على
قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات
الله في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية
والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات والموضوع هو الذات
من حيث هي ولا يبحث عنها في العلم وهذا اشعر بان الجملة نقلناها عنه ليس بجوهر

الحاشية: موضوعه عند القاضي الارموي ذات الله تعالى

اوما لا عراض وسط في الفلسفة فيبين انه لا يمكن ولا يتركب ماهيته عن الجواهر
بصفاته بخلاف ما تقرر منع عليه واحكام يجوز في جملته من غير وجوب او امتناع
ويبين ان افعال العقل جائز على تقدير انه الحكم فضله الجائز ونفي لجوازه الى الحدوث وانه قادر
على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحينئذ ينتهي تصرف العقل و
ياخذ في التلقي من النبي الثابت عنده صدقه بقبول ما يقوله في الله تعالى وفي امر المبدا والمعاد
فلما كان موضوع العلم الالهي هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم تمايز العلوم
بتمايز الموضوعات ضد الموجود هنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام
فتميز الكلام عن الالهي بان البحث منه انما يكون على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة
المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون
الواحد موجدا للكثرة وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم
ثانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة
والى هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اي التعلق بهما وكون
مباحثه منتسبة اليهما جارية على قواعد مما علينا هو من اسباب الفلاح والاكثر
وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي
لا يخالفها وبالجملة فالاصل ان يحافظ جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف
القطعيات منها جاريا على مقتضى نظر العقل الخالص على ما هو قانون الفلسفة لا ان
يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر فيشبه الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف
على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا لا يرد ما اعترض بان
قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام
بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتمييز الكلام عن غيره لانه لا يتميز بما ينبغي ان يكون المتكلم
وغيره يدعي حقيقة مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف للحق لان كثيرا من قواعد
الكلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز ايضا
الكلام عن الالهي لاشتراكهما في ذلك قوله فان قيل اعترض على الموافق على كون
موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه لا يبحث عن احوال ما لا يكون موجودا
كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له اصلا ولا كالمعدوم والحال

ولا بعرض هو ذات الله تعالى من حيث علم الجوهر والعرض فان قيل لو كان الموضوع
ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث
في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر
والاعراض بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب قلنا
يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب
ما له نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم
والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى
تزييفه كبحث الخلاء المتقين والابعاد المجردة والجوهر الفرد او على سبيل المبدئية بان
يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر ليحصل المقصود بان لا يتوقف ثانيا على ما ليس ببين
كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وامتناع الخلاء وتناهي
الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام ينتفع به في تكثير المباحث كالتشحيذ
اذهان المناظرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز
ان يكون للكلام مبادي تستدل بالبيان وتثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما تبين
في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكلام هو النسبة اليه
منوطة بالاخرى علما فمبادئه لا تكون الا بينة بنفسها قلنا ليس فيه مبادي العلم الشرعي
لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا كالطبيعي على ان علم كلام مستند
من العربية يبين فيها بعض مبادئه ويحتمل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره
ان مبادي العلم قد يكون بينة بنفسها فلا يبين في علم اصلا وقد يكون غير بينة فيبين في
علم اعلى لا محالة بحيث ان يبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى
والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى لكن يبين
عن ان يبين في ذلك العلم كامتناع الجزء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن
مبادي الالهي لاثبات الهيولى والصورة فيجب ان يبين بمقدمات لا يتوقف صحتها عليه
لئلا يلزم الدور وقد يبين ذلك في العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان
لا يبين بمسئلة تتوقف عليه لئلا يلزم الدور فهذا يكون مبدأ لبعضها ومسئلة لبعضها كما كثر
بمسائل الهندسة وكون ... للوجوب بانه مسئلة من الاصول ومسئلة الجملة وجوب

الناس تمسكا بتمويه فلا تعتبر بها ولا تعجب في هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع
الصناعة ليصح كونه من مسائلها فما بحث فيه عن احوال الممكنات لا على وجه
الاستناد لا يكون من هذا القبيل فتعين البيان في علم ادنى او اعلى يثبت هذه الكلمة لله
قطعي من مخالفة القواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الاسلامية كالعلم الالهي
الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق ومباشر وهو ان المفهوم من شرح الصحائف
ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا في جميع
المسائل بل ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى ما
ان احوال الممكنات التي بحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلوم بحكم تتبعها
عن ان شرع به الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات باثبات
من جهة حاجتها اليه قوله واعترض لما كان من المباحث بحكم ما لا يخلو في العقائد الدينية
ولم يناسب عد الكلام من العلوم ... مسائلها خلطها المتأخرون بمسائل الكلام اقامة للحنفي
ما فاده لما هي سبقائه في التنفي عن الصنائع ولا فلا شك في ان اصل الكلام لا يجاوز
مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات
فلا انحصر العقوم في ابطال كون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من
جهة الاستناد حيا انه لو كان كذلك كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه
بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم
اثبات ما عرض من الذاتية للشيء على ما هو بحث الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة
لان ما لم يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى ان للعالم صانعا
على وجوده من اجل مطالب الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا واسطة
في الكل او بتوسط في البعض بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون
الكلام في المباحث والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها وراسها ومبنى القواعد
الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز هاهنا اثبات الموضوع في العلم بوجهين الاول
ان الموجود من عوارضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود
انما يحتمل لشمولها لا موجودات فكان هذا مراد من قال موضوع العلم انما لا يبين فيه اذا
كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود والا فهذه التفرقة مما لا يسهل تعقل

[illegible]

ولا نقل بل يبين لها كثر معنى فان مثل هذا لا يصح على راى من يجعل الوجود مشتركا بينه وبين
ولا على راى من يجعله زائدا مشتركا لان العرض الذاتي لا يكون مختصا قلنا سواء كان
ذلك نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هناك قضية كبرى محمولها الموجود في الخارج بطريق
الوجوب فيتم الجواب اولا فيسقط اصل الاعتراض والثاني ان الاعلم شرعي فوق سائر
موضوعه فلانه من شانه فيه وجهه نظرا اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي
ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج غير مساو
للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم
من شانه من لاحقا له للحظ الاعتبار ذلك واما ثانيا فلانه يستلزم ان لا يكون شان
وجود شيء من الممكنات مسائل من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما شان وجوده
في علم اعلى واما ثالثا فلان فهم موضوع العلم لا شيء فيه بعد نقض مراده للتفسير العلم
بعض الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي لشيء منه
وما ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا شيء فيما لكل علم موضوع ومبادي ومسائل
على عرفهم لان معناه التصديق بانية الموضوع مطلب الهل البسيطة وقد صار في علم الكلام
من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا
لكون علم اعلى من اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يوجد موضوع الكلام الموجود
اعلى العلوم ولا فالا لمن اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة وقد عرفت ان ما
منه موضوع علم شرعي او مبادئ لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه تنبيها وعلى
وفق الشرع وانما حمل مقال الكلام لان الوجود المخصص بموضوع الصناعة وان
كان من اعراضه الذاتية لا يبحث فيها لكون نظرها مقصورا على ان هليته المركبة لكون
مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى مع ان جهة الاشكال فان شانه هناك لا
يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العلم ~~مبين الثاني~~ لا يكون مما يسلم الوجود
قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود ما هو اخص منه منها
وجود الاخص بان من انقسام الاعم اليه ولا عين وانه يوجد له هذا القسم ويكون
ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في العلم الالهي ان بعض الموجود جسم ثم يبين
وجود الجسم في الطبيعي ان بعض الجسم كرة ثم يبين وجود الكرة وعلى هذا القياس

9

مباحث العلم
البحث عن تعريف التصور العلم بديهي

وربما تنبه الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة في بعض ما سبق **قوله الفصل**
الثاني في العلم وفيه مباحث ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول انه
معلوم يمتنع اكتسابه اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع اكتساب فلانه انما يكون
لغيره معلوم ما ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بشيء مجهول فاذا علمنا غيره بالعلم فلو علم
العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب الثاني ان علم كل احد بوجوده
بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لكونه منه
الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب
واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول
فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير انما يتوقف
على حصول لا يلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصوله المقيد بدون المطلق حتى
لو لم نقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف
الذي يحاول ان يعلم غير العلم تصور بحصول العلم وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور
بحصوله ومن احسن في شرح المختصر ان الذي يراد حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم
الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان توقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم بالغير
على ما وجد تعلقا بين ذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصولي واما الثاني فلان البديهي
لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وتصوره ليس يستدعي تصور العلم
فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم انه انسان ولا يعلم حقيقتها وان حمل لا على معنى العلم الا وصول
النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني النفسية يحصل في النفس علم به وتصور له
فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور
مطلق العلم كالخصوص بديهيا وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور
العلم موقوفا على حصول مطلق العلم كان متوقفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق
ان حصول المعاني النفسية في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك
انما يتصف بها لا بتصوراتها وقد يكون بتصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة
الظل للشجر وذلك لا اتصاف بها الا ترى ان الكافر يتصف بالكفر لحصول له وكذا في نفسه
وان لم يتصوره ويتصور الايمان لحصوله مفهومه في نفسه من غير اتصاف به يحصل على العلم

تصور العام

بالشيء في النفس لا لكونه صورة الذي هو العلم كما ان حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس
لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزم نعم تكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناءً
على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقريره الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر
كلامه بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم
بذلك الغير وهو على تقديره ممتنع فذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول
العلم بمطلق العلم وهو ممتنع فاكتساب العلم يكون ملزوما للتصور الممتنع الملزوم لا مكان
المحكوم محالا قلنا الثاني ان علم كل احد بانه عالم بوجوده ضروري لا يتوقف على علم خاص
حتى كان العلم بالعلم الخاص الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا وانما كان مطلقه ان
يقال العلم بانه عالم تصديق بديهي لا يستدعي بداهة تصوراته لانه لا يتوقف على سوى تجرد
تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر
اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شرطا وذلك لحصوله
لمن لا يتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديق
وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه ما ولا يلزم تصور العلم بحسب حقيقته الكلام في على انه
ان اراد ان العلم بانه عالم يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب جنس العلم فمسلم
او في الجملة فمسلم ولا يلزم ان يكون ذلك قبل الممكن قبل الاكتساب **قوله** ثم اكثر تعريفات العلم
مدخولة كقولهم معرفة المعلوم على ما هو به او ادراك المعلوم على ما هو به او اثبات المعلوم على ما هو
اعتقاد الشيء على ما هو به او ما يعلم به الشيء او ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك
ووجوه الخلل ظاهرة ولان ذلك عند الامام حجة الاسلام اختار منع العلم عسر تحديده
قال في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل
فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف لا في الادراكات وانما يعرف
بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات ولا خفاء في تميزه
عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا اعتقاد المقلد ويتميز عنه بان
الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج وبقي الاعتقاد بحاله بخلاف
العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولا يبقى عند تغير المتعلق لانه كشف وانحلال للعقدة
والاعتقاد عقدة على القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال

فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع
صورة المبصر اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك
العقل بمنزلة المرآة ينطبع فيها صور المعقولات اي حقايقها وماهياتها على ما هي عليها
والعلم عبارة عن اخذ العقل صورة المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه
فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا
كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته وان ذلك
ليس ببعيد وانه لا يريد بالمثال الجزئيات من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على
البعض وقال الامام الرازي تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لان ماهيته في غاية الظهور
حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان
ما وقع منه من التحديدات انما هو لشدة وضوحه للحاجة **قوله** ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم
قال في الاصطلاح على معان منها ادراك الشيء مطلقا ... صورة الشيء في العقل ... في بحث
الكيفيات بتحقيقه ودفع ما اورد عليه وبعضهم نظر الى ان العلم صفة العالم ... صفة الشعور
... الى وصول النفس الى المعنى ... ذكره الامام ... اول مراتب وصول النفس الى
المعنى شعوره فاذا حصل وقف النفس على تمام ذلك المعنى فتصوره فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه
بعد ذهابه امكنه قال له حفظ وللطلب تذكر وله لكل ... ذكره واشتهر بانه
حصول الصورة في العقل اضافة للعالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما فارق الجزم
والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد ويسمى بما ذلك ومنها ما يشمل
التصديق المطابق على ما هو المتبادر في العرف واللغة ولهم فيه عبارات الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن
قامت به اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا
كان او غيره ويعم لفظ الشيء المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم
لانه ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل
اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح للعقل الثانية
انه صفة توجب تمييزا ما في المعاني لا يحتمل النقيض اي صفة يستعقب
بجاري العادة من قامت به تمييزا في الامور المعنوية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة
والارادة ونحوها وادراك الحواس لانه تمييز في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات

جاز لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن والشك
والوهم ظاهر وفي الجهل المركب ظاهر كذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل بما يتعلق
بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم
في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل لانه لا نقيض له
بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا يخفى ما فيه ومنهم من قيد المعنى
بالكلي مثلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في المواقف
ان هذه الزيادة مع الاستغناء عنها تخل بطرد التعريف اي طرده في جميع افراد المعرف
ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل المضارع على
عكسه قالوا وهذا مصطلح النحاة ثم الظاهر من قولنا تمييز لا يحتمل النقيض ان يكون تمييز
المميز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التمييز ايجابا
لا يحتمل النقيض وليس بشيء ولكن عبارة ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا ان اعتقاد ان
الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى
انه صفة توجب للنفس تمييزا للمعنى عندها بحيث [illegible] متعلقه وبل لا عند ذلك تقرير
اعتراض بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون
حجرا بل ينقلب ذهبا بان يخلق الله تعالى مكانه ذهبا على ما هو راي المحققين او بان
ينسلخ عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صار حجرا ويخلق فيها الوصف الذي به يصير
ذهبا على ما هو راي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب
ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة ولا حكما
اما في التصور فلعدم النقيض في الحكم او لانه لا معنى لاحتمال النقيض في العلم بدون شائبة
الحكم واما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا
والعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى
انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها
ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه يمكن ان
يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم اياه حقيقة وحالا
كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومآلا كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم الى

لا يحتمل مه

موجب من حس او عقل او عادة فيمكن ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزما وبهذا
يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما المطابق فانه لا يحتمل النقيض
في الواقع وعند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي كما في العاديات **قوله**
العلم ان كان حكما المبحث الثاني في تقسيم العلم الى التصور والتصديق واستبعده بعضهم لما بينهما
من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون
التصديق بالتحقيق وانما الكلام في التصور بحسب الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور
الساذج المشروط بعدم الحكم والى التصديق ايجاب آخر وفيه ان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي
التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحق ان التصور المطلق يصح ان التصور
المعتبر في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم لعين الذي عدم [illegible]
الحكم والذي اعتبر عدم الحكم وصرح الامام والكاتبي بان هذا هو المراد بالتصور الساذج
والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق او لا وهو
التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح كلام
الامام لا ادراك المقيد بالحكم على ما يسبق الى الفهم من عبارته حيث قال انه ادراك المقارن
للحكم ولا ادراك الذي يلحقه الحكم كيف وانه مذكور لذلك في معرض [illegible] لا على كون التصور
شرطا ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الانفعال وتارة
[illegible] سيما في الكلام النفسي ليس من جنس الاعتقاد والادراك والجمهور على انه نفس الحكم
وانه نوع من العلم متميز عن التصور بحقيقته لا بمتعلقه الا بالنسبة بخلاف التصور حيث يتعلق
بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة
بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعا آخر من العلم يسمى
بالحكم والتصديق وحقيقته اذعان النفس وقبولها للنسبة او لا وقوعها ويعبر
عنه في الفارسية بگرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء التصور في قولك
البياض عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض
والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة
لها والتكذيب يخالف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية
هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلي وليس فيه ان التصديق هو المطابق كما

تقسيم العلم الى التصور والتصديق

بعدم الحكم وفي التصديق ليس تام فروح تصور الطرفين وبجملته [illegible] فكلام اتوم مه

يوهم اذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع قوله
والضروري فاعلم معنى ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري
لانا نجد من انفسنا احتياج بعض التصورات الى النظر كتصور الملك والجن
والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق
بامتناع اجتماع النقيضين والمراد من الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المتفق
نفسه غنيا عن النظر ضروريا وان كان نظر فاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق
الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وعبارة المواقف وهو ان البعض ضروري
بالوجدان والبعض نظري بالضرورة وربما توهم ان الثاني ليس بالوجدان لكن التعبير
عن ما ذكرنا وفيما القاضي ابو بكر العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى
الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث
واعترض عليه بان النفس قد ينفك عن العلم الضروري بان لا يحصل لها الحصول بطريانه
شيء يضاد العلم كالنوم والغفلة او بان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل
التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس كالحس والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه
بعض الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقتدر على الانفكاك عنه كما ذكرتم من
الصور ليس بقدرة المخلوق هذا ما قاله في المواقف اشارة الى ان القدرة معنى يفهم
من قولنا لا يجد الى الانفكاك سبيلا اولا يجد ان يقتدر عليها ولا يقتدر والحاصل ان
اطلاق الضروري على العلم ماخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة
المرتعش ولهذا فسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق الا ان قيد المخلوق الا اذا حملنا
بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث ويصحح عبارة القاضي ليخرج العلم بمثل
تفاصيل الاعداد والاشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل
يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله ولا على الانفكاك
عنه اجيب بان المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما وفي النظري انما ينفي بعد الحصول
اذ قبله يقدر على التحصيل بان يكتسب وعلى الانفكاك بان لا يكتسب فان قيل سلمنا ان
مراد القاضي نفي الاقتدار على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان
مقدورا او غير مقدور ينافي اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت او امتناع الانفكاك

القدرة

الضروري

ما افاد رفعا لما يتوهم من ان الكلام ينتقض بالاولى وفسر النظري بما يحصل بالنظر الصحيح
جميعا اذ لا ينفك عنه بطريق جري العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجبه لما يجيء من
ان حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر
الصحيح لان من الضروريات ما هو كذلك كما هو العلم بما يحدث من اللذة او الالم ولو قال
ما يفيده النظر الصحيح واراد الاستعقاب العادي لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري ويرادف
النظري فمن جعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير واما من جوز الكسب مثل التصفية
والالهام ولا يجعله مشتملا على النظر فالكسبي اعم من النظري والملازم منهما ما هو اعم على
خلاف المواقف الا انه يحصل مثلا التصفية والالهام من حيث انه يحصل بالكسب لما
يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل او الحس او الضروري لما يقابله ويخص الكسبي
النظري باسم الاستدلال قوله واحتج الامام الرازي ان كلا مما يحصل
من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب سبيل لكون المكتسب اعني المطلوب حاصلا
لمن يريد اكتسابه اما معلوما او لا ولا يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه
لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه الى طلبه لان احدهما
ثم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وهذا التصور بالكسب
التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه انما يطلب من وجه المعلوم
وهو يمنع لامتناع تحصيله او وجه المجهول وهو يمتنع لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما
يتعلق به التصديق كالقضية اولا نسبة ما هو حسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ويجهل
بحسبه التصديق فلا يمتنع طلب حصوله لا بخلاف التصور فان ما يكون بحسبه المجهول التصور
يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم بغير المقصود وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يكون
متصور التصديق به على انه بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم من وجه
كالتوجه ولا نسلم امتناع التوجه الى وجهه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجوه
الاعتبارات بحيث يخرج عن كونه مجهولا وذلك كما اذا علمنا ان لنا شيئا ما الحسية
والاحد لكان متطلبا بحقيقته او بجزء او عرض المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من
الحد او الرسم فالمجهول المطلق يخرج في الحقيقة ولا في العوارض وما ذكر في المواقف من ان الدور
بين الالفاظ والمعلوم بعض الاعتبارات حقيقي لما هو لا هو اعني امكان اكتساب التصور

باب ما يختاره من ان التصورات كلها ضروري

بحسب الحقيقة وتنبيه على ان معلوم الذات لازم في الطلب معلوم من وجه علم الشيء بحقيقته
او بقصد الكتساب بعض العوارض المكان ذلك الدليل لا التعريف ولو قصد اكتساب العارض
فيه كان مجهولا بحقيقته وما ذكر في تلخيص المحصل من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل
للامر ثالث هو المطلوب التام بما عرف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه
والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والاخر ليس بمعلوم البتة لكن لما
اجتمعا في شيء ظن ان هناك علما اجماليا والا فقد ذكر في نقد تنزيل الافكار ان
المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من وجه بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف
اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة
من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا
عنها او مركبا من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر اراد بالداخل
غير الخارج المحض من ذلك ثم المعرف اما معرف الماهية او عرف شيئا من اجزائها او
لم يكن كل الاجزاء بل بعضها معلوما وبعضها مجهولا لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة
تحتمها وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفس عاد المحذور وان كان خارجا
لزم التعريف بالخارج من حيث كونه كل جزء خارجا عن الاخر ولو فرض تداخلها انتقل
الكلام الى تعريف الجزء الذي حصل ويتسلسل ويعود المحذور او التعريف بالخارج وهو
ايضا باطل لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها اعني ثبوته لها وانتفاؤه
عن جميع ما عداها وهذا يتوقف على معرفة تصور الماهية وهو دور وتصور ما
عداها من الامور ايضا ليس بها على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف ههنا
تسامح حيث قال والتعريف بالخارج عن الماهية فرع تصورها وقد ابطل والخارج يبطل لان
الذي يبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج وكانه بناه على حذف المضاف اي معرفتنا الخارج
او على معنى معرف الامر الذي شانه ان يكون خارجا عن سائر الاجزاء ويكون البعض
المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج وانما ادعى لزوم المحال على ما هو تقرير
المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها والظاهر المنع عليه اقتصر لاعلى
على احدهما كما هو تقرير المطالب العالية ثم لا يخفى ان الفتح في بعض مقدماته هنا
من الاستدلال كما في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء او بالبعض او بالخارج

احدهما

للامام م

١٣

احدهما التي تنفصى عن هذه شكلات الثلث اما عن الاول فبان جميع الاجزاء وان
كان نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها لو لم يغايرها بالاعتبار وتحقيقه
ان الاجزاء قد يتعلق بها تصورات متعددة بان يلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب
فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع فيكون مكتسبا اي
محدودا وهذا معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل ولا استحالة في ان يكون تصور
المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها ما قيل اذا كان مجموع التصورات
مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان تصورا حاصلا من غير افتقار للنظر و
الاكتساب وان لم يكن حصل المحدود فلا يكون مطلوبا فيعود الكلام انما يصح لو كان
الكلام في التعريف بتصور الاجزاء وبالخارج في الاكتساب للتصورات فلا يجوز ان
يكون الاجزاء معلومة متحققة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها جميعا مرتبة
بحيث يفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائد الى تحصيل الحد اي الصورة
للحد بعد ما نقض وما في المواقف من ان مجموع التصورات حصل تصور
المجموع والحق ان الاجزاء اذا استحضرت حتى حصلت فهي الماهية لا ان مجموع
الحصول يوجب حصول شيء آخر هو الماهية وهذا الاجزاء الخارجية اذا اجتمعت كانت نفس المركب
الخارجي لا امرا حادثا عليه المركب وظاهره غير واضح لانهم لا يدعون ان المجموع من الاجزاء
امر يوجب حصوله حصول امر اخر هو الماهية بل ان المحدود لا يكون نفس اجزاء
او يوجب حصول امر اخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك
فبطلانه لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود
الخارجي لان الحكم في تصرفات العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة شيئا
فشيئا ولم يرد في حل هذا الاشكال على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها متقدم
ولا يجدي نفعا لان المحدود ايضا كذا فلا بد من المغايرة والسببية من ان
يقال ذلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا محدود وهو معنى اما
عن الثاني فبان التام ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لجواز ان يكون
الاجزاء معلومة ويفتقر الى حضورها مجموعة مرتبة بما ذكر على ما هو الكون ذلك بالشرط
وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون

مرجث المجموع م

العلم بها بل العلم بالاجزاء بمعنى الصورة المتعلقة بها بل لابد من ملاحظتها مجتمعة
عن الاعتبار ملحوظة ان يبقى الاجزاء مجهولة وبعد المعرف تصور الماهية بوجه يميزها
عما عداها من غير ملاحظة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون
المعرف نفس المعرف بالذات ويعود التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف
الماهية باجزائها او نحوه ويجيء التعريف بالخارج على ما سيجيء وبما ذكرنا يندفع ما
يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها علما بها وان معرفة الشيء
الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علة
حصول الشيء لو لم تكن علة لشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونها فجاز حصول
الكل بدونه فلم تكن علة ونعتبر بالجميع كل واحد فانه لا حصول للمركب ولا عليه
لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نسلم ان التعريف بالخارج يتوقف
على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم
الى تصور اللازم الذهني وان لم يتعلق العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور
الشيء بوجه ما وتصوره بما عداه اجمالا كما في اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان
مبنيا على امتناع كونه في حيزين واشتغال حيز بجسمين والى هذا التسليم نظر
من قال الواضح الصالح لتعريف الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت له
لازم الانتفاء عن جميع ما عداه وينبغي ان يعلم والله اعلم انه كان لا زما عند العقل
لا بد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين عن الاول بمنع
كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل مجموعها بمعنى ان الاشارة الى كل واحد منها
متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس المتاخر ثم قال ومجموعها متقدم الاجتماع هي
هي المتاخرة فيتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس متقدم بالفصل وبالمركب التقييدي
متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي اجزاؤه وقد يتخلص العلماء ورد
المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشيء لو كان
نفسه فاما ان يكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخلة فيه فيتركب الشيء منها ومن
غيرها فلا يكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء
حماها ... اما ذلك ... ولا تكون المعرف من اجزاء ... فلا يكون

جمعا واما التمسك مصحيف لان يتقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه
ليمتنع كونه نفس المتاخر وان كان هذا لا ينافي الكل من الكل مقدما على نفسه ضرورة تقدم
كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة
فيه من غير اعتبار التاليف والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال
الكشي ان مجرد جميع اجزاء الشيء ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء مع هيئة اجتماعية
وحدانية بها هي هي لكن لا يخفى ان هذا الجواب ما ذكره البعض ... من ان الحد
التام تعريف بجميع الاجزاء المادية اذ يحصل في الذهن بحصول صورة مطابقة لما في
الاعيان ونقول وهذا المحقق بانه كما صرح الحد التام الاجزاء المادية للجنس
والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس والفصل لا على
الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اعترض على ان جميع الاجزاء المادية والصورية نفس المركب
لانها علل ومن معلولها ومن المعلوم بالبديهة انه يحصل لا شيء يحصل واحد
ويحصل واحد اخر وضم احدهما الى الاخر لا يكون محصلا لا شيء من نفسه بل يكون
محصلا له بجميع اجزاء المادة والصورة قوله المبحث الثالث ان العلوم النظرية
تنتهي الى الضرورية وكان جعلها بيانها والرد على منكرها من مبادي الكلام ليعلم ان ما
يحصل منتهى مقدمات القياس يدعي كونه ضروريا بل ... ويحتمل ان يضبط
التصديقات الضرورية وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات لكن حصر التصديقات الضرورية
في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات
لان القضايا اما ان تكون تصور اطرافها بعد شرائطها ... كافيا في ... الانتقال وسلام
الا ان كان فيها حكم العقل اولا فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا
فلا بد ان يحتاج الى امر ينضم الى العقل ويعينه على الحكم او الى القضية او اليهما جميعا
جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر
لازما وهي الفطريات او غير لازم وح ان كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات
والا فليست من الضروريات بل من النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار
فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى الاوليات فهي قضايا يحكم بها العقل
بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون

بيان الاقسام الستة للعلوم الضرورية

فما آن واحد في مكانين وربما يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله او
لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو
المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة
وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات
كالحكم بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا
بذواتنا واحوالها وجميع احكام الحس جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة
حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك
الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا
لا يغرب عنه عند تصور الطرفين وتسمى المعنى بأولا ثم سيضم الى القسم وقد تسمى
قضايا قياساتها معها كالحكم بان كل اربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما
المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهدة ايد العقل الحكمي
التمييز للتفتيش اليها وهو ان الوقوع المكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان
لم نعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان
السقمونيا مسهل للصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب
ضم الى العقل سماع الاخبار الى القضية وتاتى حتى حكمنا لو لم يكن هذا
الحكم صحا لما احتيج هذا الجمع واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس
قوي من النفس يزول معه الشك فيحصل اليقين لمشاهدة هذه القرائن كالحكم
بان نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف
اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس ويستقل نوره
الى مقابلة الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان
كذلك فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في
المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين الا ان
الوقوف على تكون الحدس دون الفكر والا لكان من العلوم الكسبية وستعرف

سعي

بيان مذهب من قال بانحصار الضروريات في ستّ

معنى الحدس في بحث النظر قوله ومما يعضد البديهيات والمشاهدات ذكر في المحصل
ان الضروريات هي الوجدانيات واما اعلى التنبيه العلوم لكن بعضهم شرك
والحدسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه ذكر في موضع آخر ان الضروريات
هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر في
المحصل بوجهين الاول ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما
كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل
المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن يرد النكر
وكذا الحدسيات والثاني ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل
الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة
قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ولا نزاع لبعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات وقطعا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات
من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين بان هذه الثلاثة ليست من الضروريات
على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري
وهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام رحمه الله حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري
بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة
في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود لا يكون معدوما
فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احدهما انهم مع كثرتهم واختلاف احوالهم
لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه
لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وبهذا
يظهر ان النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او
الذي يجد الانسان مضطرا اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع
فيجب ان يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم
بمضمون خبر المسموع ثبوتا كوجود مكة مثلا وهو معقول البتة ويكون السماع حسيا اذا
كان المسموع المتواتر خبرا عن سماع خبر الصادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر كسبيا
وفيما مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين

علی من انکره والعلم بان هذا صورة الحجر ضروری ماخوذ من الحس والعلم بانه یجب المنقول کلام النبی صلی الله علیه مضمونه هو المستفاد من القضیة التی هی من قبیل المتواترات المتنازع فی انه ضروری او غیر ضروری والعلم بان البینة یجب علی المدعی کسبی مستفاد من ترتیب المقدمتین ای ان هذا خبر النبی صلی الله علیه وآله وکل ما هو خبر النبی صلی الله علیه وآله فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات هذا وما قال ان هذا الحدیث متواتر معناه ان الخبر بکونه کلام النبی متواتر اذ متواتر کان بنوع من حجج الافتاء قوله واما المنکرون فی قد ثبت اتفاق اهل الحق علی ان الحسیات والبدیهیات مبادی لها تقوم علیه الحجج وانکره ذلک جماعة منهم من قدح فی الحسیات وحصر المبادی الاول فی البدیهیات ومنهم من عکس ومنهم من قدح فیهما جمیعا ولکل من الفرق شبه طعنت ما الزم منها بتکثیر الامثلة ونسب العقول بعدم کون الحس من الیقینیات التی کانت الخطا منه ورد بان اکثر علومهم الیقینیة جمیعه علیه من الحس من للاعتقاد من مستنبطة منها علی ما مر حوافان مبادی المجربات والمتواترات والحدسیات من الحسیات والاولیات بکتبها الصبیان ما استعد تحصیل لعقولهم من احساسه بالمحسوسات وکیف تنبه المهم العقول ما منها لتسلیم واعتقد فیکون بان المراد الجزم العقل بالاحکام المأخوذة من حس وقد تتوقف علی شرائط ربما لا یعلم ما هی ومتی حصلت وکیف حصلت ولذلک جعلوا البیان مواضع الغلط فی المحسوسات وقانون لحکامها لکونه یستحدث انها یکون عن تعین صناعة المناظر کما جعلوا البیان ذلک المعقولات صناعة سوفسطیقا وما ذکر فی تلخیص المحصل من ان الاحکم للحس لانه لیس من شأنه التألیف الحکمی الحکمی بل الادراک فقط وانما الحکم العقل لیس ردا لکلام الامام بالمناقشة فی ان الحاکم هو العقل او العقل بواسطة بل ربما یترتب علیه من المقصود حیث قال فالمحسوس من حیث انه محسوس لا یوصف بکونه یقینیا او غیر یقینی وانما یوصف به من حیث مقارنته لحکم العقل ومع یصدق المعنی ان احکام العقل فی المحسوسات لیست بیقینیة لما قد یقع فیها من الاغلاط وهذا لا یختص بالمحسوسات لان المعقولات الضروریة ایضا قد یقع فیها الغلط ولا یقدح بسبب الحکماء لتصریحهم بخلاف ذلک نعم لما ذکر الامام انه یثبت بما ذکر من الشبهة

ان حکم الحس قد یکون غلطا فلا بد من حاکم اخر فوقه یمیز صوابه عن خطائه فلا یکون الحس هو الحاکم الاول رده بان الحس لیس بحاکم اصلا بل الحاکم فی الکل هو العقل لکنه اشتغاله ببیان اسباب الغلط فیما اورده الامام بل الصحیح فی ذلک عنه بانه تنبیه لمن یتثبت او یعترف بالوثوق علی الاولیات والمحسوسات بیان التفصی عن مواضع الغلط ثم احاله الی تصویب الصواب وتخطیة الخطأ الی صریح العقل من غیر افتقار الی دلیل فی الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شیء من الشکوک ولا تأمل فی تعیین الاسباب و... حصرها وانتفائها ونحو ذلک وحاصل الشکوک انه لا وثوق علی حکم الحس اما فی الکلیات فلانه لا یحیط بها کلیه وهی لا تنحصر فی الافراد المحسوسة واما فی الجزئیات فلانه کثیرا ما یکون حکمه فیها غلطا بان یحکم المحسوس علی خلاف ما هو علیه بانه یری الصغیر کبیرا وبالعکس والواحد کثیرا وبالعکس والساکن متحرکا وبالعکس والعرض کالکان ذی الاشیعة فی الماء وکالجامد والجمرة من بعید وکالکوز والقرع الملاک وللالوان المختلفة فی الخطوط المخروطیة ... الرحی للمحیط عند ادارتها لونا واحدا متجانس الکل ... ومن فی السفینة الساکنة یری الشط متحرکا وهو ساکن ولغیره ذلک للجواب ان خطاه فی بعض الصور لا ینافی الجزم المطابق فی کثیر من الصور کالحکم بان الشمس مضیئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هنا الحس من غیر افتقار الی نظر وان کان ذلک بحضوره احوط لا یحیل علی التفصیل وهذا ما قال فی المواقف ان مقتضی ما ذکروا من الشبهة ان لا یجزم العقل باحکام المحسوسات بمجرد الحس لا ان لا یوثق بجزمه بما یجزم به وکونه محتملا ای ولا انه یکون کل ما یجزم به العقل من احکام المحسوسات محتملا ای بصدد الاحتمال حتی لا یحصل الوثوق بما وقع فیه من الجزم فقوله وکونه محتملا مرفوع معطوف علی قوله لا یوثق لا مجرورا معطوفا علی جزمه کما یتوهم اذ لیس لکثیر معنی قوله ومنهم من قدح فی البدیهیات ومنهم من قدح فی البدیهیات قالوا انها فرع الحسیات لان الانسان بعد ما احس بالجزئیات والتنبه لما بینها من المشارکات والمباینات ولا یلزم من القدح فی الفرع القدح فی الاصل وانما یلزم لو کان الفرع لازما له نظرا الی ذاته ... للقدح ان اجلی التصدیقات البدیهیة اعلاها قولنا النفی والاثبات لا یجتمعان ... فلا یرتفعان بمعنی ان الشیء اما ان یکون واما ان لا یکون وهذا

بیان القادحین فی البدیهیات

انما یتنبه للبدیهیات

ان احدهما موجود او سيجي بيانه وجوابه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشي عين ضده
اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل النفي المستلزم لثبوته وجوابها ما مر عن
الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه لا امتناع في
كون الشيئين متغايرين باعتبار ومتحدين باعتبار على ما تقرر من ان من الموضوع والمحمول
تغايرا بحسب المفهوم اتحادا بحسب الهوية و المعنى انما ثابت له الجسم هو بعينه ثابت له
الموجود وكذا الامتناع في كون النفي ثابتا كما مر حيث الحصول في العقل ولا
قيام الوجود بما لم يكن موجودا على ما سيجي ان شاء الله تعالى هذا كله اذا احد الوجود
محمولا واما اذا اخذ رابطة بان يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم
في الشق الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق جوابه وايضا لما كان الحمل ههنا وصفا
كان للموضوع موصوفا به وهي وجودية لانه تتضمنها اللاموصوفية وهي عدمية
يتصف بها الجسم فيتسلسل الموصوفات ولا يندفع بكونها من الاعتبارات العقلية
لان الموصوفية متقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان
جهلا واذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دائما هو الحمل السلبي ولا يتصور
ذلك بل يجوز ويصدق في الايجاب وحمله والجواب ما يجي من ان صورة السلب كالايجاب موضوعه
موضوعه لا يلزم ان يكون عدميا ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا
وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب
الاضافات في العقل فقط لا ينافي اتصافها بالامور الخارجة لان معناه ان تلك
الامور بحيث لو تعقلها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها انه لا
عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسيجي بجوابه على انها لا يعقل بين الكون
واللاكون وما ذكره في المواقف من ان القائلين بها بلغوا في الكثرة حدا تقوم الحجة بقولهم
معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن المعقول محسوس ففي المعقول يكون شبهة
لاقتضاء فيه ومنهم من قدح فيهما اي في الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية
مالوفة تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة
ومذهب وينتسبون الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون
وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون بما من نصيبه

بيان القادحين في البديهيات والحسيات معا

ومن جانب ذكره

عن موقوف على احكامه اصلي فجلي واما كونه اجلى اي اسبق فلتوقف الكل عليه
فاعتقادها الية مثلا يلاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء لو لم يكن لم يكن
كذلك معاني بجميع ما ذكرنا وليس بكاسب وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون
في آن واحد في مكانين لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين
كاثنا وليس بكاسب في هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحقية هذه
القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون
مطلقا بمعنى كون الشي موقوفا وكونه مجهولا وعلى دفع الشبهات التي ترد على
تصورهما وعلى وجوه الشكوك التي نقضيتين في نظائر دفعها وان لم يمكن ذلك لم يحصل
المطالب ويتوقف حالة على حقيقة هذه القضية لكونها اول الاوائل لا الكل ويرد
الشي نظرا على اقل مذكورة فتوقف التحصيل وان حقق شي منها في جميع الناس
لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان البديهة العقل جازمة بها وتحققها
من غير نظر وانتظار للدفع عن الشبهة ولا في دفع الشبه وما يورد من الشكوك
لا يورث الجزم ولا يمكن دفعه بالشبهة الى من لا يعرف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا
عنه وان شئنا نبهنا بان يعرف او يجهل لكن اشتغالا بالنظر واستحقاقا للكمال
فمما ذكره انه هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وهذا يستلزم
الثبوت ولدى الذهن ثبوت العدم المطلق فيناقض ثم لا بد من الحكم بسلب
العدم المطلق بمعنى الوجود فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق
لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة في
كون المعنى لا ثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل
والمعنى كونه قسما من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم
وسيجي لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذا التصديق محمولا
بمعنى ان الجسم اما كائن او ليس بكائن فاما ان يكون وجود الشي نفس ماهيته
فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا مع انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبي متناقضا لان
اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب واما ان تكون غيرها فيلزم الاتحاد
تمام الموجود بالنفس بوجود ان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود وتسلسل الوجود

بديهية او نظرية لنا ولها معارضة تقاوم ما و مثلها في القبول وانما ننجوى ومنهم الذين يقولون
مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيضين
حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء بحق والمحققون على ان السفسطة مشتقة
من سوفسطا فالسفسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم واسطا للغلط
والتلبيس ولا يمكن ان يكون في العالم قوم [illegible] ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي
في موضع غلطه ثم لا يخفى عليك ان كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات
او نفي سيما اذا تمسكوا في المدعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم لم يدعوا الا التردد
الشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لو ثبت على حكم الحس والعقل
الحكم من شر القرنين و [illegible] الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف [illegible]
من هذا [illegible] حصول الشك والتهمة لا الاثبات اوليه فلذا كانوا اشد طريقة،
المناظرة معهم [illegible] لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها للافادة
المجهول بالعلوم وهم لا يعترفون
[illegible] اصلا بل يصرحون على انكار الضروريات ايضا
حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال بافادتها
[illegible] الزام المذهب وتحصيل غرضهم من كون
الحسيات والبديهيات
[illegible] لا كانوا ب اخص ذا الاشتغال لكون
المجهول مجهولا مستفادا بالعلوم بالطريق فهم التعذيب ولو بالنار واما ان يعترفوا
[illegible]
بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات وفيه بطلان لمذهبهم
[illegible]
و انتفاء للتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا فيرتاح العالم من شرهم
[illegible] اللسانيات [illegible]

ولهم الفصل الثالث في النظر ولهم فيه ستة مباحث اولها في
بيان حقيقة النظر في ان كل مطلوب لا يحصل من غير تحقيق بل لا بد من مباد
مناسبة والمبادي لا يحصل له كيف اتفقت بل لا بد من هيئة [illegible] فاذا حاولنا
تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي فلا محالة يكون مشعورا به من وجه تحرك الذهن منه في
الصور المخزونة عندها منتقلا من صورة الى صورة الى ان يظفر بمباديه من الذاتيات
العرضيات والحدود الوسطى فيحضرها متعينة متميزة ثم تحرك فيها لترتبها ترتيبا
خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديق به يقينا او غير يقيني فهنا
[illegible] حركتان يحصل بالاولى المادة و بالثانية الصورة مطلقا

من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الثانية
ومن حيث التصرف فيها الترتيب المخصوص [illegible] الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين
وربما من حيث الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك
توجه نحو المطلوب واز الة لما يمنع من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقول
لغرض التحصيل و تجريد البعض وترتيب المأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر
في تفسير النظر على بعض اجزائه ولوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه او اصطلاحا على ذلك فقيل
هو حركة الذهن الى المبادي المطلوب او حركته عن المبادي الى المطالب او ترتيب المعلومات
ليتادى الى مجهول او يوافق بالعلم الحصولي عند العقل فيعم الثاني [illegible] وتجعل التركيب افراد
يدخل التعريف بالفصل القريب وحده او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق
والضاحك وفيه شائبة التركيب التركيب بين الموصوف والصفة او يخص التفسير بالنظر
المشتمل على التأليف والترتيب لئلا يرد التعريف بالمفرد فلا يخرج وجه وهذا اما لان
سينا ان التعريف بالمفرد [illegible] [illegible] ولهذا لم ذكر هكذا المطلوبات التصديقات
على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا ما يجعل عبارة عن نفس العلوم
المرتبة ومن قال ترتيبها مور معلومة او مظنونة للتادي الى مجهول اراد بالعلم التصور
والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول
الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح في شرح الاشارات وبخ لا يرد
ما ذكر في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر بل الصحيح واللازم ان يقيد الظن بالمطابقة
ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يبدل العادي بحيث يؤدي ليخرج
الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر و معرفا له قد لا يكون معلومة ولا مظنونة
بل مجهولة جهلا مركبا ولا يتناوله التعريف فلا يكون جامعا وقد يعتبر ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول اي ما يتعلق
[illegible] بالمعقول ما يحصل عند العقل واصدقا كان او كثيرا اتصورا كان او تصديقا علما او ظنا او جهلا
[illegible] مركبا فلا يفتقر الى شيء من التكلفات التي تعد في كلام الامام الناظر البصير من سطر البصر كان
[illegible] من يريد ادراك شيء يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عينه الى ذلك الشيء
[illegible] الى ان
[illegible]

حدقته عين جانب الى جانب الى ان يقع بصره على ذلك الشيء
فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء ويحرك
تلك حدقة عين عقله الى ذلك الشيء

يحصل له العلوم المرتبة الموحية الى تلك المطالب حصل بمقابل النظر بتجريد
الذهن عن الغفلات بمعنى اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن اشراق
النور الالهى الموجب لفيضان المطالب و تحديق العقل نحو المعقولات طلبا لما يعقل
لفيضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس فى غاية الظهور حتى
ان الظهور بين ان يشتبه شيئا من تفاسيره لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون
الى انه الفكر الذى يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس فى المعانى واحترز
بقيد المعانى عن التخيل على ما قال فى شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس
بالقوة التى آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ اى حركة كانت اذا كانت تلك الحركة
فى المعقولات واما اذا كانت فى المحسوسات فقد يسمى تخيلا فما وقع فى المواقف انه
المراد بحركات التخيل ليس كما ينبغى والصواب ما ذكر فى شرح الاصول انه انتقال النفس
انتقالا بالقصد وكلمة احترز بما بالقصد عن الحركات عن سائر حركاتها الاعن قصد
و ربما الجلاء هو عدم الحجب للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم
او ظن يسمى نظرا و قد لا يكون كاكثر حديث النفس فسقط اعتراض الآمدى بان
لفظ الفكر زائد لان ما فى الحد مغنى عنه واعتذاره بانه لم يجعل جزءا من الحد بل كانه
قال النظر الفكر وهو الذى يطلب به علم او ظن وان كان صحيحا من جهة ان الفكر
فى الاصطلاح المشهود كالمرادف للنظر لا اعم منه ليشتمل تفسيره بما يطلب به علم او ظن
لكنه بعيد من جهة ان العبارة لا يدل عليه اصلا ولم يعهد فى التعريفات ان يقال للانسان
البشر الذى هو حيوان ناطق مثلا على ان بعد قولنا الذى يطلب به علم او ظن لا يصلح
تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطلوبا وحيث
يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لا يستلزم طلب
الاخص اعنى غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفى عبارة القاضى ابى بكر علم او غلبة ظن و
اعترض بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن و اجاب الآمدى بان كلا من طلب العلم
وطلب الظن وطلب غلبة خاصة للنظر ولا خلل فى [illegible] مقتصرا على بعض الخواص ورد
فى المواقف بان هذا انما يكون فى الخاصة الشاملة ليس شيئا من الثلث ليس كذلك
فانه لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج ما يطلب به ظن بل وجب ذكر

بالفكر ه

الشئ بالخواص التى لا تشمل كل منها الا بعض اقسامه ان يذكر الجميع بطريق التقسيم
تحصيلا لخاصة شاملة للكل فهى كونه على احد الاوصاف ويصح كلمة او لبيان اقسام
المحدود لا للابهام و الترديد لينافى التحديد واجاب بان الظن هو المعنى عندهم الظن ويطلقه
لان الرجحان ماخوذ حقيقته اذ هو الاعتقاد الراجح وهذا عند [illegible] واضح لانا اعتبارنا
رجحان الحكم فى حقيقته لا يصح مصححا او باعثا على التعبير عنه بما ان الظن اللازم انه
يريد اضافة الغلبة اليه للاختصاص اى الرجحان المعتبر فى الظن وليست اضافة
المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا راجحا وقد يقال ان كلام القاضى
شامل لاقسام الرجحان ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بحيث لو
بان يكون نحركة فى المعقولات تحصيل مبادئ مطالبها فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذى
يطلب به الظن او غلبته فلا يمتنع الاقتصار **قوله** المبحث الثانى النظر لو صح
فمن الترتيب او الحركة المفضية الى الترتيب يستدعى علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى المتوصل
منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون فى العلوم اى الامور الحاضرة
مادة لذلك الموصل والهيئة المخصوصة صورة له وقد تضافى الى النظر لعدم الملابسة
او اطلاقا للفكر على النظر على العلوم المرتبة كما فى عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف
ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع فى عبارة البعض ان الصورة هى الكيفية الترتيب
الا ان المحققين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع على البعض
نسبة ما او جعلها بحيث الحيثية والصورة هى الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب
تعالى الله ونحوه امثلها الاول انه مثل الحلاوة لا الصورة والنظر صحيح لو ادى الى
المط والا ففاسد فالمؤدى اليه فصحة المادة فى المعرف ان يكون المذكور فى موضع الجنس
جنسا لا اعم ومن موضع الفصل فصلا لها فى معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة ولا يكون
المذكور فى الحد التام الجنس و الفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفى الدليل ان يكون المقدمات
ذات نكوى مناسبة للمط صادقة قطعا او ظنا اوفر صاحب المط الى غير ما سنبين فى
الصناعات الخمس وصحة الصورة فى المعرفات يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث يحصل صورة
تحصل سوية مطابقة مساوية او مميزة لصورة المطلوب وفى الدليل ان يكون على الشرائط
المعتبرة فى اقسام انتاج على ما فصل فى ابواب القياس ولا اشتراط ولا التمثيل منها المنطق وظهر ان

بيان تعريف النظر ومادته

في قسم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوز اذ لا يبعد تسميه
الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد يكون ضروريا
~~[illegible]~~ قد يكون نظريا ينتهي الى الضروري بوسائط اقل او اكثر وكذا الصور
~~[illegible]~~ القياسية للاشكال وعبارة الموقف بما يوهم اختصاص التجوز بانقسام
~~[illegible]~~ النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون
المعرف وابتداء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تقسيم
ما الترتيب قوله والصحيح المقترن بشرائطه يفيد العلم قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن
وانما النزاع في افادته اليقين وانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الالهيات
والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما
الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ
لا يتصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود
الامام الرد على المنكرين ادرج ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الالهيات
موجود في الجملة ولما قصد الآمدي اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة
الصادرة عنا في اكتساب العلوم احتاج الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر
بكونه في القطعيات اذ النظر في الظني لا يفيد العلم وما قالوا بان لا يعقبه شيء من
اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم حينئذ بل ولا ظن ايضا وحمل
كلام الآمدي المذكور [illegible] الادراك على ما هو راي المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح
الفلاسفة وتركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر الذي يطلب
العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب ولتناول النظر المطلوب
التصور هذا ظاهر كلام المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ~~[illegible]~~
ما يخص التصديقات وان ما ذكرنا في قولهم العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل ~~[illegible]~~
النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعم التصور والتصديق فكان منا قوله فعقيبه حصول
عقيبه عادة [illegible] في افادة النظر للعلم فعندنا هو بخلق الله تعالى العلم عقيبه ~~[illegible]~~
عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي يكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خرق العادة [illegible]
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~

بيان افادة النظر العلم ومن لم يقل [illegible]

كيفية افادة النظر العلم والتوليد والعادة والوجوب

الى قدرة الله تعالى واختيارا وابتداء هاهنا المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا
المذهب فرقتان منهم من جعله بمحض القدرة لله تعالى من غير ان يجعل في قدرة
العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة وجه الترتيب فيهما بالفعل و
منهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة هي بطريق التوليد بمعناه ان يوجب فعل
لفاعله فعلا اخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر اي تحريك فعل للناظر يوجب فعلا
اخر هو العلم اذ معنى الفعل هاهنا الاثر الحاصل بالفاعل لا معنى المصدر فلا اعتراض
بان العلم ليس بفعل وكذا النظر ايضا على اكثر التفاسير الا يرى ان هذه ايضا كذلك
ولكنا متفقا على ان حركة اليد وحركة المفتاح مثلا فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا
على ابطال التوليد مطلقا على بطلانه هاهنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا
فكذا النظر ابتداء [illegible] النظر ولعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه
عائدا الى القياس الشرعي والمراد بصورة قياس منطقي [illegible] النظر
[illegible] لا يولد [illegible]
كالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني التذكر لعله لا يوجد في الفرع اعني ابتداء
النظر وهي كونه حاصلا بقدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر [illegible] العبد
لكان مولدا [illegible] مركب هو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه
بين المستدل والخصم لكن يمنع عنده كل منهما [illegible] الخصم [illegible] وجوه الجامع
في الفرع [illegible] اذا [illegible] النظر لا [illegible] عدم [illegible]
منع وجود الحكم في الاصل [illegible] العلم عنده [illegible] العبد وانما
~~[illegible]~~ ذلك عنده كونه حاصلا من غير قصد العبد فانه يكون [illegible] وقلنا
~~[illegible]~~ يتولد العلم عنه لكان الضروري [illegible] ولا يصح تكليف العبد به في نهاية العقول
~~[illegible]~~ ما يشترط على عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد لان
~~[illegible]~~ التذكر عبارة عن وجه علمي العلم بالمقدمات المرتبة والاخر العلم بانها
~~[illegible]~~ تلك العلوم ثم ليس لها العلمين اولى بالتوليد من الاخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة
~~[illegible]~~ فيجوز ان يكون العلم لزوم حصول الكامل اذا التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل العلم
~~[illegible]~~

هذا لا يكون الفكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام
العالمية ودوام الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند
واهب الصور الذي هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على
نفوسنا بقدر الاستعداد [illegible] وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في
لسان الشرع عبارة عنه [illegible] مذهب اخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة
[illegible] انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق
الوجوب الذي [illegible] بطريق التوليد على ما هو راي المعتزلة وهذا ما نقل
عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير
ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب لئلا يحمل [illegible] على الاستعقاب
العادي فيتحد هذا المذهب بالمذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر
اصحابنا [illegible] واستدل الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان
العالم [illegible] العلم بان العالم [illegible]
ان العالم ممكن [illegible] الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات
وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن [illegible] والله تعالى [illegible]
بغير قدرته [illegible] اعترض [illegible] المواقف بانه [illegible] فعل العباد [illegible]
اضطراريا [illegible] الذي [illegible] وان شاء ترك [illegible] المنع [illegible]
الوجوب بالاختيار [illegible] ان [illegible] المنع [illegible]
[illegible] هذا المذهب الاول [illegible] ان وجوب الاثر كالعلم
[illegible] الجنة [illegible] كون الاثر [illegible]
[illegible] بان لا يخلقه ولا ملزومه بان يخلق الملزوم ولا يخلقه [illegible] اللوازم
الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون
بتوسط كما في صورة ترك اللازم بترك الملزوم او بلا وسط [illegible] مشروطا بارتفاع مانع [illegible]
[illegible] وهذا كالسؤالات عند من يقول [illegible] من المعتزلة [illegible]
المباني [illegible] امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من ترك [illegible] هذا الاعتراض
لا ينتج علاقة اللزوم من الممكنات فلم يكن [illegible]

وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان

ووجود العرض [illegible] الجوهر [illegible] ذلك والحاصل ان لزوم العلم
للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك [illegible] وعادي عندنا [illegible] حتى
لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق للنار والى المذاهب الثلث [illegible]
اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او [illegible] قوله فان قيل
الحكم بان النظر [illegible] تقرير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم يكون [illegible]
اما او لا فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان
مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح [illegible] لان التفاوت دليل
الاحتمال والاشتباه [illegible] في الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف
[illegible] التفاوت واما ثانيا فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر [illegible]
[illegible] على الدليل [illegible] استلزامه المدلول [illegible]
[illegible] وليس بمعلوم لكونه مطلوبا [illegible] اثبات النظر بالنظر [illegible]
فان قيل [illegible] النظر ان العلم [illegible] من النظر [illegible]
[illegible] فيعلم الصحيح وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بذلك
فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه الصدق وهذا كما ان [illegible]
[illegible] اللازم [illegible] لم يعلم [illegible] الملزوم ولكنا
[illegible] على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات
[illegible] الترتيب [illegible] على ما عرف من ان العلم [illegible] اللازم
[illegible] من العلم باللزوم [illegible] الملزوم [illegible] وفاقا للزوم
[illegible] من المقصود [illegible] لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك
سقط السؤال [illegible] الجواب انا نختار انه ضروري ولا نم امتناع الاختلاف
والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات
الاطراف [illegible] اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها
التفاوت [illegible] ذلك ومن كثرة التفات النفس اليها او نختار انه نظري [illegible]
[illegible] المقدمات ابتداء او انتهاء من غير لزوم دور او [illegible]
[illegible] هذا الترتيب المخصوص او العلم [illegible] نظر او لا يعني

الا بمقدور [illegible]
[illegible] النظر [illegible] التصديق
اما ان [illegible]
[illegible] التصديق [illegible] العلم
ثاقض بان يقال في قول العالم

سوى ذلك ثم انه يعنى بالصدق العلم بان العالم حادث فتحقق ان النظر لما يفيد العلم
على ما ادعاه الامام وان شئنا اثباتا بالكلية على ما ادعاه الآمدي قلنا معلوم
بالضرورة ان هذه الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة
وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا امام الحرمين
انه لا يمكنه اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره الا انه لما اعترف
باثبات الشيء بنفسه اعترضه الامام الرازي بان فيه تناقضا وتقدما للشيء على نفسه
وجوابه ان نفس الشيء بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار فيجري الغير في الاحكام كما
في النظر الذي اثبتنا به كونه كل نظر مفيدا للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة ومستفيد
ومعلوم من حيث كونه من افراد النظر مطلقا ومتأخر ومجهول وتفصيله ان الموقوف على المطلوب
المط بالنظر هو القضية الموجبة المهملة اما الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها
مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم
والموقوف عليه المعلوم ... القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر
المخصوص اعني قولنا ان العالم متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث من حيث اعتبار وكل منفرد
كونه هذا الموضوع من افراد النظر يكون السابق والاحق بالاعتبار ... على
ومعلوما ... الشيء بمعلوم لها يلزم الدور فظهر انا نقول واصل الباب ان الحكم بالشيء على الشيء
تحقق ... من الاستغناء عن الدليل او الاستغناء ... او الى ... او الى الاحتياج
اذ ذلك ... التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حكم بالحكم على العالم بالحدوث
من ... الحكم ... مثلا كقولنا كل موجود ... العدم حادث
او ... كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادثة فهو حادث او
... كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل ما يورد على الشكل الاول من ان
العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة
لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل العلم وهو تناقض وذلك لان
معلومية الحكم بحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير
ومجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل للخصم ان كون النظر
مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح احتجاجه الخ

ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب
اليه امام الحرمين واما الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع من النظر مثال النظر
او كل نظر على شرائطه يفيد العلم وما ذكر من التفصيل فانما هو في الخصوصيات
مثل قولنا العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولا شيء من القديم بمتغير فانا نعلم
بافادة الاول ضروري والثاني نظري على ان هذا التفصيل انما هو في النظر الى مجرد
ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع
الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الاشكال
على ما يراه بعض المحققين من ان جملة الشرائط ملاحظة وكذا المقدمتين على
المط وكيفية ... فيهما بالفعل حتى قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص
لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا رأى
بغلة منتفخة البطن فيتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة عاقر وملاحظة ان كل بغلة
... الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج ... الاشكال في الجلاء حتى ذهب بعض
اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل وان لم يتمكن من تعيين
العبارة عنه وتمام تحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام الغزالي وان
الكل يكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضروري وحصول البغلة ... علم
ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما
عند اجتماعهما فلا بد من امكان ... النتيجة ... لاجل بطلان ذلك بان
الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكان مقدمة اخرى ... الانتاج
فنقل الكلام الى كيفية التيامها مع الاوليين ويفضي الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات
... لا نعني بملاحظة كيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون
معلوما ... ولو سمي علما فهو عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات
الاوسط الذي حكم على جميعها بالاكبر فليس يلزم ان يكون له مع المقدمتين هيئة
... الاندراج ... العلم بها ليحصل مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع في انه
لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي الحد
الاوسط يكون على ضرب من الضروب المنتجة وان لا ... ذلك في ... الشكل

وكل بغلة عقيم

والاول من بيان اللزوم بالخلف او العكس او نحوهما حتى لو اتحدت الحدود بل
في حروف النظم على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك بعكس الترتيب
فما التنازع في هذا المقام ليس سوى ان حصول العلم بالنتيجة لعدم تمام القياس مادة
وصورة بمعنى حصول المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة
مع اساس المقدمتين ولنسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة ويكون ذلك
في الشكل الاول بديهيا وفي البواقي بالاكتساب ويرجع الكل الى بيان اثبات
او نفي هو الواسطة ملزوم لاثبات او نفي هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الاول
تكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدل بعض المتاخرين على
هذا الاشتراط بوجود الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يخرج بذلك
لانكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس يقتضي ان لا يكون هي نفسها
شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم الاشكال بعلم لزوم بعضها بلا وسط
وبعضها بوسط خفي او اخفى وقد قرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد
تحصلهما بشكل بين الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث واخرى بين كقولنا
كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن الهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك
لاتحاد المادة ويجاب بان اللازم ههنا وهو العالم حادث وبعض الحادث
هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم ولو اتحد اللازم
واحدا هو قولنا بعض العالم حادث واستنتاجه من شكل اخر لان حدود المقدمتين
المذكورتين او كلتيهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل
حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كليا لم يتعدد المادة ولا يمتنع ان يكون
اللزوم للبعض اوضح فانت خبير بعد تحرير محل النزاع بضعف هذا التعرض للاستدلال الا
استدلال بتفاوت الاشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط لان القياس المركب ما اشترط
ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم ايضا فلو لم تكن الشرطية الكيفية
الاندراج شرطا متفاوت الحصول بان يحصل في البعض الانتقاد في البعض بوسط خفي او اخفى
لزم استواء جميع الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك
اللازم عن الملزوم المستجمع لشرائط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشيء

والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية في لزوم النتائج اياها بمعنى صدقها في
نفس الامر على تقدير حقيتها وانما التفاوت في العلم بذلك وشروطه متفاوتة الحصول
كالالتفات او الاكتساب بوسط خفي او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها
قوله احتج المخالف بوجوه الاول لم واعلم ان الشبهة السابقة في تضمن الوجه الاول تقتضي
ان يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات
او في الالهيات خاصة على ما ذكره الامام من الاراء في افادة النظر العلم وانما النزاع في
اليقيني الكامل وينبغي ان لا يكون الحدسيات محل الخلاف والشبهة السابقة في كون النظر
مفيدا للعلم مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم
ان كان ضروريا لم يظهر لنا ثم بعد النظر خلاف ذلك او لم يظهر بعد هذا
خلاف ذلك لامتناع ان يمنع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من
الناس لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل وكثيرا ما يكشف للناظر خلاف ما حصل
نظره و يظهر خطاؤه ولذلك يبدل المذاهب وارتكاب نظريا افتقر الا نظر اخر يفيد
العلم بانه علم ويتسلسل فيكون ضروريا وللزم ظهور الخلاف من هذا النظر
او بعد اذا الكلام في النظر الصحيح ولا نم الحق يحقق نظرا او اعتبار نظري ولا نم اما
النظر اخر والنظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن
وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا
يندفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض
اذ لا جزم مع المعارض المحتمل فيس نفي ذي الكثرة انما نظر المعارض بل نظري متضمن
لتطابق موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كالعلم بانه لا معارض معنا انه يجوز
ان يكون ضروريا ولا نم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا نسلم
توقفه على نظر اخر وههنا بحث نطلعك عليه في اخر المقصد وفي تقرير المطالع ههنا
تصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل
وكانه غفل عن المتنان اي علمية العلم الحاصل اي كونه علما ولهذا صح منه اختيار انه
ضروري وان الحاصل بالنظر لا يكون ضروريا الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به للجزم
بالمقدمات لكن هذا المعنى لا ينافي النظر والثاني ان النظر مشروط بعدم العلم

الطلب لانه بعد العلم النظر لتحصيل العلم

بالنظر لما يلزم طلب الحاصل ولو كان مفيدا للعلم اى مستلزما له عقلا او عادة لما كان
مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام
ههنا ان استعقابه عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر
فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم بقاؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى
لزومه عنه عقلا او عادة لم يصح التكليف بالعلم لكونه حينئذ ضروريا في الخروج
عن القدرة والاختيار وعدم استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة
القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات
والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون
الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف العقل والنظر واستعمال الحواس وكان
هذا مراد الامدي بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه لتعذر بل بالنظر المقدور
والا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة
فالعلم النظري مقدور ما يحصل بالكسب بخلاف الضروري ولزومه عند تمام
النظر لا ينافي ذلك ومن ههنا امكن دفع الشبهة النظرية لاعتقاد النقيض بخلاف
الشبهة التي يبديها السوفسطائي ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هويته
التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا
الهيكل المخصوص او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزأ في القلب او جوهر مجرد
متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسموات والعناصر ومعادن المركبات
وما بعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات ولحصر بانه لكل ما
يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والنزاع في الامتناع
لا الصعوبة الخامس لو افاد العلم اى التصديق لافاد النظر في التصور لانه مشروط
بسبق التصور تحققا لكنه منتف اما بالضرورة فقط واما بالكسب فلا يحد لامتناع
التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب بان الحد قد يفيد تصور
الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي في التصديق التصور بوجه ما السادس ان
العلم بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات لا يمكن اكتسابه بالنظر لانه
يستدعي دليلا يستلزم امرا ويدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به

والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من استفادته استفادة ضرورية استفادة المفاد
باشتقاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا
لان هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي هو هنا العلم وهو
منتف عند عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مستلزما للشيء وموجبا له انه
يوجده ويحصله على ما هو شأن العلل بل انه بحيث متى وجد ذلك الشيء ومتى
نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم للمدلول ومعلوم انه لا استلزام
الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر
فيه علم المدلول واورد على هذا الوجه بل على كل ما يحتج لاثبات النظر لا سند
العلم ان العلم بكون النظر مفيدا للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من
الاحتجاجات لزم التناقض او النظر قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجه
المذكور تنبيها عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة
لان هذا مجمع من العقلاء وهو لا يستلزم جوازه لخلاف ما اكثر ما يحصل نحن نعرف
بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفي الافادة معا
للفاسد بالفاسد فلتسلم ما ذكرتم من الوجوه انه افادت فسد كلامنا كان النظر مفيدا
للعلم وهو المطلوب وان لم يفد كان لغوا وبقي ما ذكرنا سالما عن المعارض قوله
واما النظر الفاسد القائلون بان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم
اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد الغير المطابق وقال
الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال
ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وفصل ان كان الفساد في الصورة لم يستلزم وان كان
في المادة فقط فان كانت مع انحصار في الصورة لزم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضرورة
استلزام اما استنتاج سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني
فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم
الجهل لا بعد بل اما عند فساد الصورة فقط كما مر واما عند فساد
المادة فقط فلان تكون الصورة من الضروب والنتيجة فلان اللازم من الكاذب
قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم مؤثر بالذات وكلما هو اثر

لشروط والنظر كستلزم

بالنظر الفاسد يستلزم الجهل

الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كون النتائج
محمل [illegible] قد يستلزم الجهل كما اذا اعتقد ان العالم حادث قديم وكل قديم مستغن عن
المؤثر والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد
مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور
ومراد نافي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد والقائلون بانه لا لزوم
لزوم [illegible] اللزوم الذي مناط صحة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور
فيها ليس لها [illegible] ولا وجه يكون مناط الملازمة بينها وبين الجهل والا لما
انتفى [illegible] الخطا
اولى بان يستلزم [illegible] الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه
الدلالة منها وهذا بخلاف الدليل فان صحيح وجه دلالة في ذاته هو مناط استلزام
المط عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر في بعض
الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض
الامام بانه على تقدير حصول الجهل [illegible] فشبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على
عدم الاطلاع على ما فيها من جهة الاستلزام او على اعتقاد صحة المقدمات
كما ان نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم لذلك وما ذكر من كون المحق
اولى بالاطلاع انما هو فيما يعنيه الحق والعلم لا الباطل والجهل قوله المبحث
الثالث شرط النظر [illegible] العلم من الحيوة والعقل وعدم
النوم والغفلة ووجود ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب [illegible]
وثانيهما عدم الجهل المركب به اي عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه عن الاقدام
على المطلب اما لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو راي ابي هاشم والجهل
المركب مقارن للجزم فيتنافيان واما لان الجهل المركب صارف عنه كما لا يخفى
[illegible] على ما هو راي الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك [illegible]
القاضي بل ذهب الاستاد الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرنا مع
[illegible] اوضح مما قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة امران الاول
وجود العقل والثاني عدم ضده اي ضد النظر [illegible] اي من ضده [illegible]

بيان شروط النظر

ضد للنظر [illegible] كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر
دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به فان [illegible] الجهل المركب ضد
العلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عبارة [illegible] ذلك الجهل
المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق [illegible] من جملة شرائط
العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع
الادراكات كالنوم والغفلة والخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب — النظر
الجهل المركب به كلام من قبيل الثاني فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم
بالمط لما جاز النظر في دليل ثان [illegible] على مط [illegible] حصول العلم به بالدليل الاول
اجيب [illegible] ذلك [illegible] بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد
يرد صورة النظر والاستدلال لا لذلك لغرض اخر [illegible] الناظر [illegible]
[illegible] الادلة او الى المتعلم بان يكون [illegible] يحصل له استعداد
القبول باجتماع الادلة دون كل واحد [illegible] الاذهان
مختلفة في قبول [illegible] فربما يحصل للبعض من دليل ولبعض اخر من دليل اخر
وربما يحصل من الاجتماع كما في الاقناعيات وقال الامام المطلوب في الدليل الثاني
نظر في وجه دلالة [illegible] المطلوب منه [illegible] على [illegible] معلوم
الحق ان هذا الالزام [illegible] اسم لما يلزم المقدمات بالذات وباعتبار تعيين — اليقيني
هو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى واما
النظر الصحيح فمشروط بان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة وان يكون
[illegible] من جهة دلالته [illegible] الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول — ل
فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين الاولى
العالم حادث والثانية كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبها ان العالم
له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع
~~اصطلاح المنطق وثبوت الصانع~~ هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه
منه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم وحدوثه الذي هو سبب
الاحتياج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الثلاثة امور متغايرة [illegible]

[illegible] القدسي [illegible]

من كل واحد منها غير المفهوم من الاخر فيكون الدلول المتعلقه بها متغايرة بحسب
اللاضافة قال الامام حجة الاسلام ان جهة الدلالة في القياس هو التفطن
لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشتمل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة
عين المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المنتج وانه غير التفطن لوجوده
في المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في
مغايرة وجه الدلالة للمدلول ويتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم بها على ما
قال الامام الرازي وغيره ان العلم بوجه الدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه
خلاف الحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة ثم اما ما ذكره في المواقف من
الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فمبني على ان وجه الدلالة
هل يغاير الدليل ولم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكر في شان تغاير العلم
بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان ههنا امورا ثلاثة هي العلم بذات الدليل كالعلم
بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بان للعالم مؤثرا والعلم بكون
الدليل دليلا على المدلول والخفاء في مغايرة الاولين وكذا في مغايرة الثالث
لهما لكونه علما باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما
يوهم ان الخلاف في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حسب ما يحتج الى البيان
ويحمل العلم بامكان العالم على انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل
توهم ان القول بان وجه الدلالة نفس الدليل لا يعد المحصل ما يشعر بعدم
التفرقة بين دلالة الدليل ووجه دلالته وبالجملة في وجوب مغايرة الدليل
المدلول لا لانه قال بان هذه المسئلة انما يجري بين المتكلمين حيث استدلوا
بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده فلو لم يكن للموجود ان يكون وجوده
مغايرا لها لان المغاير لوجوده
داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب
ان دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لها من امر اعتباري عقلي
ليس بموجود في الخارج كما سيجي في تحقيق التكاليف هذا كلامه قوله
ولا تشترط للنظر معرفة الله تعالى وجوز العلم خلافا للملاحدة فانه وجه

العلم بوجوده

ابطال اشتراط العلم في النظر ان يوجد الامام

للاولى انه قد ثبت افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الاطلاق
سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا واما امكان
تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم
بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا كاف لكونه نظرا في معرفة الله تعالى محتاجا
الى معلم اخر ويتسلسل الا ان يحصر الاحتياج الى المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا
لكونه مخصوصا بتأييد الهي او ينتهي سلسلة التعليم الى النبي المستند علمه الى الوحي
الثالث ان ارشاد المعلم لا يفيدنا الا بعد العلم بصدقه وصدق قوله فان علم
بالعقل فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما
ان علم بقول ذلك المعلم فيلزم الدور لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد
كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق القول واما بقول معلم اخر وهكذا الى ان
يتسلسل وقد يجاب بانا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزم ما ذكر بل دفعا
لا يكذب السنة بل يحصل المعرفة من النظر المقرون بارشاده الى الادلة ودفع
الشبهة لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك كمعرفة امام مثلا فالحاصل
ودفع الشبهة ليحصل لنا بواسطة تعليمه وهو عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي
من جملتها كونه اماما فيعنى بالارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه
بعد تسليمها انما يرد الاحتياج الى المعلم في حصول المعرفة واما لو ارادوا الاحتياج
اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يحصل به تعليم
ولم يكن ماخوذا من معلم واجب نقلا لا نمنع على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل فاعلم انه لا اله الا
الله وقيل هو الله احد وكثير من العارفين بالصانع ووحدانيته كانوا فريقين
بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي صلى الله عليه وآله وعدم امتثالهم امره
فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم علم
صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي صلى الله عليه وآله وكفى به اماما ومرشدا الى الحق فمن
غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة
على متابعته وبالاعتراف بامامته واما احتياج الملاحدة مع للحي عنه

تعد العلم ...

العزم

بيان وجوب النظر ومعرفة الله تعالى

فظ من المتن قوله المبحث الثاني لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اي تحصيلها بقدر الطاقة البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأينا وعقلا ان كان عقليا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات واهلاك النفوس وتلف الاموال وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا ورجح ظن الخوف فيه او لا نعلم لا غلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما يترتب عليه في الآخرة من الثواب والعقاب ولا اخبار بذلك انما يصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق فان العقل لم يعلم معرفة الصانع وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب واختلاف بحاله والعقاب زيادة فان تحصل لا يسكن من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل اللذة واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة قطع وجمعها ولا قطع بذلك بل ربما تقع في اودية الضلال فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الاصلح وتقرير السؤال على ما ذكرنا تتميم للادلة المذكورة ان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو ان النظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا واورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا مفتقر الى حل لكونه مبنيا على مقدمات مبينة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات وبلا معلم وامكان تحصيل كالاجماع ونقل او كونه حجة

لذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق صح

في توجيه بحث ما

وبعضها مختص به مفتقر الى حله وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب انه انما يمتنع ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهمه لا من لم يكن عارفا فمن بلغت هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثاني انا لا نسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو فلانه ليس قطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لغير الوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعيا لاستناده لعدم ثبوته بطريق التواتر بل غايته الاحاد فالحصر ان منعهم بل يدعى الاجماع على انه يكفي التصديق علما كان او ظنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين ومن بعدهم اجمعين كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ لم ينقل من الكثير مخالف ويمتنع تواطؤهم على الكذب بحيث القطع وما ذكروه من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فمن عجز بالخصوص في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وترويج الشبه بالحجج فلعله على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة هذا والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الثالث انا لا نسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر اما ظاهرا وخفيا التعليم فقط لانه ليس الا

بالكلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا صح

للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات ومثلهما نظر
البصر فيتنظر الباصر وقول المعلم بالضوء الحسي فكما لا يتم الابصار الا بهما
لا يتم المعرفة الا بالنظر والتعليم فكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدقه
اخبار معصوم آخر ثم ينتهي الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه ما لم
يعلم انه من الله وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية
الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد طمانينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه
لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لا يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق
العموم للاغلب وهذا لا يمنع الظهور كونه طريق العامة السادس ان الامر
بالمعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال
الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب
حال حصول المعرفة بالفعل لاستحالة تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب مطلقا
على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا
اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى
النية حتى يجب معه مقيد بالقياس الى كون المكلف ممتنعا عن الساهر حتى لا يجب الا معه
وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاحرام
فتحقق ان الشرط يجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المعلوم وعدمه
ووجوب المعرفة ليس مقيد اما النظر فمعنى انه لو وجب يجب المعرفة والا فلا يكون
مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف
فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة ويندفع اشكال آخر هو نقض الدليل
بها وانما لم يورد في المتن لما سيجيء من النزاع في مقدورتيهما وفي كون الشك
غير واجب الخامس انا لا نم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان يكون واجبة
لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان
قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال مع وجود استحالة الشيء بدون ما يتوقف
عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل
لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا بقاء التكليف بالامكان

بدون وجود المقدمة وكانت واما التكليف بوجود الشيء معه

واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة وعدمها وللحاصلين في انواع علوم
المعرفة فح فيكون التكليف به تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد
يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لابد منه وهذا لا يقتضي كونه
مامورا به متعلقا بخطاب الشرع على ما هو المتنازع والجواب عن اصل الدعوى
وهو ان المامور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا بمباشرة اسبابه حصل كان
ايجابه ايجابا بالمباشرة للسبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز الذبح
مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه
الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض
بانه جائز عندكم وقد علم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاحتجاج عليه كما صرحوا به فلا حاجة لما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات
بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب فهو وان لم يكن بدليل قطعي لكفي التمسك بظواهر
النصوص كقوله تعالى قل انظروا الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات
عن ذلك قوله والوالم يجب الا شرعا لافحم المعترض على الانبياء ف وجوب النظر
في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع
لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبي اذا
قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر
ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب
الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل
قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم لا
انه لا يكون للنبي ح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالا
بالافحام والتعجيب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقيض
دليله لا حيث دل عليه مثله الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان المكلف
ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى
ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان
طريقا الا سند له الا ما سبق من ان معرفة الله تعالى الواجبة مطلقا فانه يتم الله من

واجبا بهم

في الغير والوجوب النظر [illegible]

تحيل النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغا
الى ما يذكره الشارح من المقدمات قلنا لو سلم فلان لا يلتفت و لا لا
نصغي فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان
صحة الزام المنظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس
الامر لا على علمه بذلك المتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في
نفس الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لا يصح لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم
انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لم انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب
بمعنى وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب ما لم يثبت الشرع لان الوجوب
عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب لئلا يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم
بالوجوب يتوقف على الوجوب كيلا يكون جهلا وهذا ما قال في المواقف ان
قولك لا يجب على ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لو كان الوجوب
عليه موقوفا على العلم بالوجوب فيدوله قلنا الحق انه والعلم به لاستلزامه دوران
حصل ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر او ارادة البحث نقول لا انظر
ما لم يجب فحينئذ جميع المقدمات لكن يحتمل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا
قياس صحيح مادة فاسد صورة و بالعكس قوله المبحث الخامس اختلفوا في
اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها اس الواجبات وقال
الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال القاضي والامام
هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة
بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن بناء على وجوب مقدمة
الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه ولذا قال في المتن والا فالثاني اي النظر او
القصد اليه لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب
فينبغي ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل بلا قدرة
على الارادة ولو سلم فوجوب النظر معه لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون
مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة
اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة ومعا لي ابو هاشم اول الواجبات

بيان اول الواجبات على المكلف

هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين و
النسبة مع عدم اعتقاد الطرفين فتتضمنه على ما سبق ورد بوجهين احدهما
ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات النفسانية كالعلم وانما المقدور تحصيله
او استدامته بان يحصل تصور الطرفين وترك النظر في النسبة ولا شيء منهما مقدمة
واعتراض المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا الا بوصول نسبة
القدرة على الضدين على سواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور
وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب والثاني منهما انه وجوب النظر والمعرفة
مقيد بالشك لما سبق من انه لا يكلف النظر بجهته فضلا عن الوجوب فهو لا
يكون مقدمة للواجب المطلق بل المقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج
فلا يجب تحصيله ولما ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في المواقف ان
وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فالقول بوجوب الشك انما يبنى على كونه مقدمة
للنظر المطلق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يمنعون بجعله
مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان يتمكن المكلف من تحصيله
كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة بمعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما
الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر المعرفة عند الوهم او الظن والتقليد او
الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك هنا ايضا لان
معناه التردد في الشيء على استواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين
وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب فيهما هو النظر
في الدليل ومعرفة وجود الله ليتوصل الى العلم وذلك لان امتناع النظر و
الطلب عند الجزم بالمطلوب فتنبهه بما لم يقع فيه نزاع وقد يقال في رد الشك
انه وان كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا لما
يتعلق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الواجب العقلي
كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم
باستحقاق تاركه الذم لكان شيئا وفساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي
قوله المبحث السادس في تبيين اشارة الى ان الحركة الاولى من النظر تحصل

بيان وقوع النظر

هادم مرکب موصل الى المط والناسة تصورية والمط اما تصوريا وتصديقي فا
فالموصل الى التصور يسمى المعرف اما حد او رسم وكل منهما اما تام او ناقص لان
التمييز امر لابد منه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل والمميز
ان كان ذاتيا للماهية يسمى المعرف حدا لانه في اللغة المنع ولابد في المعرف
من منع خروج شيء من الافراد ودخول شيء مما سواها مما كان ذلك فيه باعتبار
الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا لها سمي المعرف رسما
لكونه بمنزلة الاثر فيستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك
اعني ما يقع جوابا لسوال بعض الماهية بما هو وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس
القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله
على كمال الذاتي المشترك وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس
الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخر كان
الحد ناقصا وبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا تعلق له بما يستحسن
من اطلاع على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب والا يلزم ان
يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس
كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد
يصطلح على تسميته بالحد ناقصا حتى اللفظي منه اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ
اوضح ولذلك ذكر كثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن
جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط لا اذا اسقط راى
المتاخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اي مطردا منعكسا حتى لا يجوز التعريف
بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديقي يسمى الدليل المأخوذ من الارشاد
الى المط والحجة لما في التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء واما
تمثيل اذ لابد من مناسبة بين الحجة والمط لتمكن الاستفادة منها وذلك بالتلبيه اما
ان يكون باشتمال احدهما على الاخر اولا وعلى الاول فان اشتمل الحجة على المط فهو
القياس اذ النتيجة مندرجة في مقدمتيه وان بحث على العكس للحول اي
فيسمى عن الاشتمال المط على الحجة فهي الاستقراء اذ المط حكم كلي يثبت يتحقق

الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني لابد ان يكون هناك امر
ثالث يشمل عليهما ويرتبطان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الاخر وهما المتمثل فات
حكم الفرع وهو المط يستفاد من حكم الاصل بهما يجمع لابد لهما تحت الجامع الذي
هو العلة وهذا ما قال الامام انا اذا استدللنا بشيء على شيء فان لم يدخل احدهما
تحت الاخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس او
بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم والاخص
تصريحا بان المراد الجزئي الاضافي لا الحقيقي وتنبيها على ان تحت الجزئي الاضافي
بالمندرج تحت الغير شامل ليتوسط فالاخص تحت الاعم الاعم منه على ما سبق الى بعض
الاوهام من ان معنى اندراجه تحت الغير عليه كليا وذلك لان لفظ الاندراج منبئ على
على كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كل من المتساويين
جزئي اضافي للاخر ولهذا قال صاحب المطالع ان يستدل بالكلي على الجزئي او بالعكس
المتساويين على الاخر فهو القياس لشمولنا لما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا
كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان المنطق معناه شيء ما له النطق وهو بحسب هذا المفهوم
اعم من الانسان للتحديد معناه اذ لا يتاتى منه بمثل قولنا كل ناطق متكلم وكل انسان
حيوان ولا حسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من
ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم مطلقا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في
المثال المذكور بل ما كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل
انسان ناطق فقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس بانسان وقولنا كل
انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل الحكم
الجامع والمتساويين على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع
الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر تحقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق
او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف والفقهاء يجعلون
القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئيين في الحكم لتساويهما في العلة واما
على اصطلاح المنطق فوجه ان فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين في المعلومية
ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه

مصورة وان لم يبق تصنيفه بواسطة ادات الشرط على ما صرح به بعض ائمة
العربية من ان الكلام قد يخرج عن التعلم وعن احتمال الصدق والكذب بزيادة
شيء مثل طرفي الشرطية كما يخرج عنه ذلك بنقصان شيء مثل قولنا زيد عالم بحذف
الرابطة والاعراب يسمى استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرطية او
رفعه والاسمي اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر
والاوسط والاستثنائي متصل ان كان الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت
منفصلة والاقتراني حملي ان كانت من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما
ما ما للاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي على
العموم مقام انه علم احصاء الجزئيات ثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من
القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والانقاضي وهذا المعنى من
اطلاق الاسم ولا فسد الاستدلال واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لاخر في
علية حكم لتثبت مساواتهما في الحكم ومطلق انه علم استقلال المشترك بالعلة و
نوع من القياس وذكر المثال لحسي والانطقي ومطلق الاسم مصرح اليه في
تفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل الفروق
المنتج من القياس الى سيما في المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس
الاقتراني الحملي عبارة في غاية الحسن نهاية الايجاز واوردها الامام على وجه اجمل
الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع ويعبر عن الشكل الثالث بحصول
متصفين في محل في ثبوت امرين ايجابا كان او سلبا للامرين فيشمل صورة سلب
الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بصهال اذ قد حصل في
الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصاهلية فعلم ان بعض الحيوان ليس بصهال و
عبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم
ثبوت الاخر واثبات ايهما كان ليلزم ارتفاع الاخر ولما كان ظاهره مختصا
بالمنفصل الحقيقي غيره صاحب المواقف الى ما هو اوجز واشمل وهو ان يثبت التنافي
بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم الاخر يعني اذا ثبت التنافي بينهما
في الصدق والكذب جميعا كما في الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق

ومن

ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الاخر واذا كان في الصدق فقط يلزم
من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت
كذب كل عدم كذب الاخر قوله وقد يقال الدليل في اصطلاح المنطقيين هو المقدمات
المرتبة المنتجة للمطلوب وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتأمل فيه ويستنبط المقدمات
المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعي او ظني كالدخان
ظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد
النظر بالصحيح لانه لا يتوصل بالفاسد اليه وان تأدى اليه لا يكون النظر فيه صحيحا للدلالة
واطلق الحكم ليتناول التصديق تارة وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى
ما يتوصل به الى الظن امارة والاستدلال بها التوصل المذكور وقد يخص بما يكون
من الاثر الى المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا
كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق واما في التصديقات فكثيرا ما يقال ان
الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ومعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا
كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل يحقق شيء اخر وهو المدلول
فيخرج لا يحتمل الاستدلال بمعنى الخبر على انه معلوم ولا يلزم الدور بناء على تضايف
الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصور
والعلم قسم من التصديق شامل للظن وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل اذ احتماله على
مثل العالم للصانع هو العلم على وجه من النظر فيه وجه دلالته من المقدمات المرتبة
جمع ساوى لشرائط التي سنح حملها التنطيخ جهة الانتاج وكيفية الاندراج ولا يلزم
العلم بالمطلوب اللازم لامكانه العلم بالشيء لا لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد ينشر
الاوسط لكونه غير بين للعقول لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول
بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه القائمتين والموقوف على
على الوسط انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم
بينا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وتحقق اللازم قوله
والدليل قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد ينقسم اليهما والى المركب من العقلي
والنقلي وهذا يوهم ان المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وسط

تقسيم الدليل الى العقلي والنقلي

اي لو لم يسلسله سلسلة قد المخبرين الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او
التسلسل فدفع ذلك بان حصر فيهما اراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة
او البعيدة على النقل والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث
القسمة اراد بالنقلي ما تكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل
واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها
وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية وكقولنا الحج ا
نيهم واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب عاص اذ لا معنى للعاصي الا تارك امتثال
الاوامر والنواهي انما خصه المقدمات بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته البعيدة
عقلي ظاهر فلا يتأتى المركب بل ينحصر فيه جدا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات
المرتبة واما اذا اريد ما اخذ منها كما لها للصانع والكتاب والسنة والاجماع
للاحكام فلا معنى للتركيب وطريق القسمة ان استلزام المطلوب ان كان بحكم العقل
فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت ولا
يحيث لا يجوز نفسه شيئا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب
الحج ويكون زيد في الدار والاقيان توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر وما يتبني
عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق اثباته العقل
لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة
الصانع وحدوث العالم اذا صح الاستدلال لا على الصانع بامكان العالم او بحدوث
الاعراض او بعض الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان المقصد افادة العلم
اولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام
الشرعية وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة
الظن فيكفي خبر واحد او جماعة يظن المستدل لصدقه كالمقبولات عن بعض الاولياء
او العلماء او الشعراء ونحو ذلك حتى لو حصل العلم الحاصل بالتواتر استدلالا
لم يتوقف النقلي القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء ومن لم يعتبر
ولا خفاء في افادة النقل الظن لا خفاء في افادة النقل الظن انما الكلام في افادته العلم فانها
يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة

بيان ما يتوقف عليه افادة النقل العلم

وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف
على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان
مرجعه الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع الا النقل اما الاصول اعني
ما وقع التنصيص عليه فظاهر واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس
الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى
آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا
بالتجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم الاضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم
تخصيص ما ظاهره عموم الافراد او الازمان بالبعض من ذلك بان يراد من
اول الامر بكل البعض او يرد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى
عدم التقديم والتأخير بغير المعنى عن ظاهره وفي بعض كتب اللام وعلى عدم الحذف
وجوب
وقد الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود كقوله
تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله لئلا يعلم اهل الكتاب ان
كلمة لا في الموضعين يجب حذفها اي واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه
ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره لتحصيل المعنى ويفرقون بينه وبين الاضمار
بان المضمر ما بقي له اثر في اللفظ كقولك خير مقدم باضمار قدمت وبالجملة فلا سبيل
الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن وما يبتني على الظن لا
يفيد الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض
العقلي اذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما
لامتناع اجتماع حقيقة النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان
النقيضين ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لان اصل النقل لا يثبت
الا به واثباته بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل
عقلي في تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا فتعين
وجوه الى عدمه بل قطعا واقتصر في المتن على هذه لكونه وافيا بتمام المقصود
وذلك لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي
هو الاصل ثبت انه لا يفيد العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا

ولا حاجة الى ما في المقدمات مع ما في الجميع من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما
او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر لجواز ان يحكم بتساقطهما وتركهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقية شيء او بطلانه
ولو حمل التكذيب على العدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل
والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى تصديق
الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لحقية النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانها
او اعتقاد بطلانها فاذا رفعناهما فغاية الامر التوقف في الاثبات والنفي
على ان تكذيبهما ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل العلم بنفسه
فيكون سندا كما في البيان هذا والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ
من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر
قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم
بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة
في ايجاب الصلوة والزكوة وتحريمها في التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما
بمجرد السماع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها
الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وان تيقن احتمال قائم المعارض
اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في
الشرعيات فلا احتمال اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله ونفي
المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا
من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي
حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما في النصوص في
نصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد
العلم بانتفاء الاخر كما سبق في افادة النظر العلم بالمطلوب بانتفاء المعارض
فان قيل افادتها العلم اليقيني يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها
يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على
حصول ملزومه على ان الحق ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض

وعدم

وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه او كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل
ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك فما نقل ان
افادته اليقين يكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه معناه
انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه بدلالة على ما ذكرنا
في بيان هذا الاشتراط من انه لا اجتماع مع المعارض بل الحاصل معه
التوقف فليتامل والله الهادي **المقصد الثاني** قد سبق الاشارة الى
ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية توقف بعض بيانها على بعضه وجه
افادة بعضها مع كونه عائدا اليها ثانيا لما كان البحث عن احوال الموجود و
قد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال يعرض في الباب
الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة من بين الثلثة كالوجود والواحد او الاثنين وفقط
كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة
ما يعم اكثر الموجودات من اقسامه الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض ثم
افراده التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتبيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلم
والكثرة من اكثرها ولا حاجة اليه لان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي وبهذا علم
حصوله اصلي من الدين ولا يكون له ذكر في احد المقاصد ما لا اصالة وللحكم من
الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة والحكم
كالمقولة وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل
على غاية المعقول لان الثانية ولا يضر كون البعض اعتبارا محضا او عدميا محضا
بالموجود لان بعض ما يبحث عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا
يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص الواجب كالوجوب والقدم
والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم
والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب
والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود
بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب
فقط واما القدم فعلى راي الفلاسفة حتى يقولون بقدم الممكنات والحركة

في الامور العامة

المقصد الثاني في الامور العامة

مباحث الوجود والعدم

والبرهان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظم الكلام فيه من جهة المعنى
لا الاثبات يعني انه ليس من الامور العامة كبحث الحال عند من ينفيه
وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل
العدم و الامتناع والى هذا كان ان يذهب صاحب المواقف حيث
زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لما انه يبحث عن المعدوم **قوله**
الفصل الاول رتب المقصد الثاني على ثلثة فصول الاول في الوجود
هذا الحكم اي ضابط بديهي ينطبع في كل عاقل يلتفت اليه وان لم يكن يمارس
طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود
وعن لطافة الاستغراء اذ هو كاف في هذا المطلب لان العقل اذا التجأ في
معقول لانه ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته من اجلى واوضح الاشياء عند العقل
والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون ما يعرف به تعريفا لفظيا
بمعنى فهمه من ذلك اللفظ كالثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة
الا من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود
حتى لو انعكس انعكس واما التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن
ان يخبر عنه ويعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او بالذي ينقسم
الى القديم والحادث فان قصد كونه تعريفا فلا يتم الى ويظهر لا يستقل
معنى الذي يثبت والذي امكن ويخبر لكن لا يعقل بعقل معنى الحصول في الا
او الاذهان ولو سلم فلا خفاء في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من
معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف المفهوم لهذه الصفات
اعني الذي ثبت والذي امكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره اما
الوجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف
لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق
على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا فلا خفاء في انه لا يستقيم وضع
دلالته على المقصود من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح اسميا كما لا يصلح رسميا
على ان كلا منها صادق على الموجود وبعضها على اعيان الموجود ان وجد

ككلام القدماء في الباب انما هو على الموجود بان معناه الثابت عينه اي
نفسه من حيث هي هي باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه
بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو
الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت
الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذه التعريفات للوجود منوط بكلام التجريد
والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم
هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين للدفع توهم ان يراد الثابت لشيء او المنفي
عن شيء فان ذلك معنى الرابطي لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل
والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال **قوله** فاستدل لما كان الامام
جعل المصنف في بديهة تصور الوجود كسبيا فاستدل عليه بوجوه الوجه الاول
ان الشيء يعرف بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل
كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهي وهو مسبوق بتصور الوجود
والعدم معنى او لى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم تصديق بديهي
على ما هو راي الامام والتصديق ممنوع بل مصادرة حيث جعل المدعى وهو
بداهة تصور الوجود جزءا من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا
يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكنه لا ينتج المدعى وهو بداهة
تصور الوجود بحقيقته لجواز ان يكون الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة
بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا والما قلنا ان الاول ممنوع بل
مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب دون بيان وجه المصادرة
بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق
لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين حاصل
بديهي والعلم بالحاصل الناشي العلم بالاجزاء او حاصل به على ما في تقرير المباحث
واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له لكن
لا استفادة منه فسطرنا ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق
بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه لكن العلم ببداهة اجزائه ضمني . ولا مصادرة

لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهتها
يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فيجوز
ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى
انه اذا علم بداهته وكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل
المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة
التي تجمع الاسم مازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة
تعلقه هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك
وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الله
مطلقا من غير توقف على العلم بجزء الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني
ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق
الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا احتجاج على من يعترف بهذه المقدمات فلذا
لم يتعرض لمنعها والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب
والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات
لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل ليس بداخل في ماهية نفسه
ويمنع اللزوم على ان الوجود المطلق الذي هو من المركب منه ليس خارجا
عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها فيلزم الثاني او مقوم لها فيلزم
الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات
او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم تكن
الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود
او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل
لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الامر الزائد العارض بل في معروضه
هنا وتقريرا لامام في المباحث انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت
وجودية كان الوجود الواحد وجودات وان لم يكن وجودية فان لم يحدث
لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية

من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قدس لو سلم في المركب

وان حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الموجود او قابلا له فلا
يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق
من انه انما يفيد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا يتوقف
على العلم بوجوده وبما عداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة
الحقيقة والجواب من التقرير الاول للدليل امتناع تركيب الوجود
النقض اي الوصح بجميع مقدماته لانه لا يكون شيء من الماهيات مركبا
لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو محال او غير بيوت فاما ان
يحصل عند اجتماعها امر هو البيت فلا يكون التركيب في البيت بل في امر
او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل
زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه
ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي
ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام التي ليس شيء منها
ببيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما
يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد
الذي انما تعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ لا يستقيم القول بالاشتراك
اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهي
وبعضها كسبي ح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او
بوجود هو عين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل لما
اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق
العارض على المعروض ح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود
قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب
العقل دون الخارج بمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه بوجود انه
لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود
كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك
المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب عن التقرير الثاني

اما بحسب ان اجزاء الوجود وجوديات ولا نم لزوم كونه الوجود الواجد
وجودا عنه واما يلزم لو كان وجود الوجودى عينه ولو سلم فيكون
الوجود انما حل فى نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما
فى سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر فى امتناع الكتساب
بالرسم ما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص
وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها وقد يستدل على
امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين الاول انه يتوقف على العلم بوجود اللازم اللازم
وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم
انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء ولانه اعم الاشياء
بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شرطه ومعانداته اقل
والجواب منع اكثر المقدمات على انه كونه اعرف الاشياء لم يحتج الى باقى
المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودى لان معناه
الوجود مع الاضافة والعلم بوجودى بديهى عقلى ثم لا يتوقف على كسب
اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهى يكون
بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودى بالحقيقة بديهى فمم
ولو سلم فلا نم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره لما يجى من ان
الوجود المطلق يقع على الوجودات ومقولي لانه خارجى غير مقوم وليس
العارض جزءا للمعروض ولا تصوره لتصوره وان اريد ان التصديق
اى العلم بانه موجود ضرورى فمسلم ولا يفيد لان كونه بديهيا بجميع اجزائه عند
من سلم ذلك حكم بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن
البداهة فظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان
بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا
لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم
بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه
جزء وجودى وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن النقض

المذكور فقال وايضا لا دليل على ما ذكره فلا بد من الانتهاء
الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم رد منع انه لا بد من
الانتهاء اليه دليل هو ضرورى لا وجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين
لا بوجودهما فى الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق
عليه الموضوع لا بوجوده له وانت خبير بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمات
فى الايصال الى التصور وان كلامه صريح فى انه يريد بالدليل الموصل الى
التصديق لا الموصل فى الجملة وان مراد الامام بالدليل الذى لا بد من العلم
بوجوده هو الامر الذى يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه
لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له وننبه ثم بحثه ان
الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه قوله فاحتمل ان يشير الى
تمسكات المنكرين لزيادة الوجود مع الجواب عنها وهي وجوه الاول
ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهيات والماهيات
ليست بديهية كان الوجود غير بديهى وان كان زائدا عليها كان عارضا
لها لان حلك معناه فيكون تابعا للمعروضات فى المعقولية اذ لا استقلال
للعارض بدون المعروض وهى غير بديهية وكذا الوجود العارض بل اولى
لا يقال الكلام فى الوجود المطلق لا فى الوجودات الخاصة التى هى العوارض
للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية المكتسبة
انما هى الماهيات المخصوصة فلا يلزم من كون الوجود المطلق عارضا لها
يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات
الخاصة على ما يجى فيكون تابعا لها وهى تابعة للماهيات المكتسبة فيكون
المطلق تابعا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية وكذا مطلق الماهية
عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم بها فيكون تابعا
لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا بالواسطة
الثانى ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا
باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث

لا م لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء فيه اعنى ولم يحتج بعض المتبوعين الى
الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن
الاول اما لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل
العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان
ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الهويات فيكفي في تعقل الوجود من غير
غير اكتساب لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقق حيثما كان عارضا
فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وسيجيء
زيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمتعقل بتبعية الماهية البديهية
يكون وجودها الخاص ليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا
له لانا نقول ليس معنى العروض في العقل ان لا يتحقق في العقل بدون المعروض
وقيامه به كما في العروض الخارجي بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ
النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الاخر وجزءه
له بل مباينا له صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا الخاص لكنه لازم
له بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا
يكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان الذي لا
يعرف من يختلف باالرسم الافادة تصويره لكن قد يعرف تعريفا اسميا لافادة
المراد من اللفظ وتصوير المعنى من حيث انه مدلول اللفظ فان كان
متصورا في نفسه من حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريفات الوجود من هذا
القبيل وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم
البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة انه بديهي
فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون حكم قولنا
الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج على الاول الى
الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال
تنبيهات وقد يقال الوجود لا يتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة
القول بانه اظهر الاشياء واحتج الامام لذلك تمسكات منها انه لو كان

الحكم

مقصودا

متصورا لكان الواجب متصورا لزاما للقائلين بان حقيقة الوجود المحض
ومعنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا
بالاضافات وليس كذلك على ما سيأتي ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة
مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود
النفس والصورة الكلية للوجود على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل
كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام الوجود
لما سيجيء من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب
بانه يكفي لتصور الوجود وجود النفس كما يكفي لتصورها ذاتها نفس ذاتها فانه
انما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف الا بالاضافة
والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض
له ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عند العقل عما
عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب
المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيلزم الدور والجواب
ان تصوره موقوف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص
انما يتوقف على تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو
ممنوع ولو سلم فلا نم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف
الى الايجاب وهو غير الوجود قوله المبحث الثاني المنقول عن الشيخ ابي الحسن
الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك
بين الموجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا
بين الموجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يعقل من كونه الاشياء
وانما الخلاف في الماهية فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن
جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة
واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم
وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية

للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة المهية بخلاف الانسان
فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجوده هو الكون في الاعيان فوقع
البحث في ثلث مقامات الاول انه مشترك معنى الثاني انه زايد ذهنا الثالث انه
في الواجب زايد ايضا ولا نصاف ان الاولين بديهيان والمذكور في معرض
الاستدلال تنبيهات على الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا الى الحادث جزمنا
بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز
ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل
الاعتقادات مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لتقسيم الشيء الا بضم
ما يصدق عليه كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيم له الى الحيوان
الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا
يضرنا لان المقصود اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم
عدم الاشتراك اصلا او لانه لا قائل بالاشتراك بينهما دون ساير الممكنات
او لانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر
او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان
يكون الامر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا
مفهوما له كليا ولم لا يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال
العين اما فوارة او باصرة الى بيان اقسام مفهوم كلي قلنا لانا نجد هذا
الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان
نوقض الوجهان بالمهية والتشخص حيث يبقى الجزم بان لعلة الحادث ماهية
وتشخصا مع التردد في كونها واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن
مع ان شيئا من المهيات والتشخصات ليس بمشترك بين الكل اجيب بان
مطلق المهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين المهيات والتشخصات
المخصوصة فلا نقض واما يرد لو ادعينا ان الموجودات متماثلة حقيقتها

مفهوم الوجود ولا خفاء في ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك الثالث
انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا
اذا قلنا الانسان اما متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند
العقل يجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وهذا
لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اي على تقدير تعدده كان عدم الحصر
اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا عما ذكره العلامة
من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي
وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد
فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود
بمعنى آخر واللازم باطل قطعا فانه قيل لا نم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود
نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع يقابله قلنا سواء حمل رفع
الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالعرض
وانما التعدد بالاضافة فان قيل لا خفاء في ان اللاانسان واللافرس
واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا
بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكلام في مفهوم لا وهو معنى العدم
ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا قوله وعلى الثاني اي بنيه على زيادة
الوجود على المهية امور عجايب الوجود ويناني المهية وذاتياتها الاول صحة
السلب فانه يصح سلب الوجود عن المهية مثل العنقاء ليس بموجود
ولا يصح سلب المهية وذاتياتها عن نفسها الثاني افادة الحمل فان حمل الوجود
على المهية المعلومة بالكنه تفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل المهية وذاتياتها
الثالث الاكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للمهية قد يفتقر الى كسب
ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت المهية وذاتياتها لها الرابع اتحاد المفهوم
فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان
ومفهوم الانسان والفرس والشجر مختلفة الخامس الانفكاك في التعقل
فانا قد نعقل المهية ولا نعقل كونها اما في الخارج فظ واما في الذهن

زيادة الوجود على المهية

فلانا لا نسلم ان التصور هي الوجود في العقل ولو سلم فنا الدليل ولو سلم
تصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فنا الدليل فيجوز ان يوجد في الخارج
بالانتقال اصلا او تصنا في نصدق بثبوت المهية وذاتياتها بمعنى انها
هي هي من غير تصديق في ثبوت الوجود العيني او الذهني بها فاشرنا الى ان التعقل
يعم التصور والتصديق بعبارة الاكثرين انا نتصور مهية المثلث ونشك
في وجودها العيني والذهني ويرد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب لان
حاصله انا ندرك المهية بصورة او لا ندرك الوجود تصديقها وهذا لا ينافي
اتحادهما واعلم ان هذه سهات على تطلات القول بان المعقول من
وجود الشيء غير المعقول من ذلك الشيء بعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن
جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية من الممكنات فلا يرد
الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا على
بعضها بانه يختص بصورة جزئية من الممكنات المثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد تغاير الوجود والمهية بحسب المفهوم
دون الهوية قوله ومنعه الفلاسفة احتج الفلاسفة على امتناع زيادة
وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لكان لزم محالات الاول
الشيء بالايجاد فاعلا ويجيء سايا استحالته ٣ تقدم الشيء بوجوده على وجوده
وهو ضروري الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود الشيء
مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس المهية
فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل ٣ امكان زوال وجود الواجب وبيان
ضرورة الاستحالة وجه اللزوم اما اولا فلان المهية يكون قابلا للوجود
من حيث المعروضية فاعلا له من حيث الاقتضاء واما ثانيا فلان الوجود
حينئذ يحتاج الى المهية احتياج العارض الى ~~المهية احتياج العارض الى~~
المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي المهية لامتناع
افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالوجود
فيكون المهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا

كان محتاجا الى غيره كان ممكنا فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا
لكان واجبا لذاته هف وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لا نم ان كل
ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن
الاول بانا لا نسلم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا ويجيء الكلام على دليلها وعن
الثاني بانا لا نسلم لزوم تقدم المهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو
لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو مم ودعوى الضرورة غير مسموعة
انما الضروري تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالمهية
فالمهية كما في اللوازم المستندة الى نفس المهية فان المهية تقتضيها لذاتها
ومن حيث كونها تلك المهية لا باعتبار وجودها وعلى هذا كالثلثة للفردية
وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالمهية من حيث
هي لا باعتبار الوجود او العدم كما هيات الممكنات لوجوداتها وعلى الثالث
بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرا
الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا نعني بواجب الوجود
سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا نضر احتياج وجوده الى
ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان الممكن
ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له ولهذا لم يتعرض في المتن للامكان واقتصر
على الاحتياج قوله وان قيل المهية في احتجاج الفلاسفة على الوجه الثاني حاصل
ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي المهية من حيث
هي هي متقدمة لا بالوجود كما ان ذاتيات المهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما
ان المهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان مهية الممكن قابل لوجوده
مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه
بان الكلام فيما يكون علة لوجود ما هو موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة
بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان
يلحظ مبدأ الوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه
العقل خاليا عن الوجود اي غير مقترن به الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل

المتقدم من المهية من حيث هي

وعلى العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي هي واما اللاذاتيات
فالنسبة الى المهية والمهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي
لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا تحققت
فنقول قابل الوجود ايضا كذلك لا سيجئ من انه بحسب العقل فقط كالجسم
مع البياض فما نقوله على طريق البحث دون التحقيق لا نم ان المفيد لوجود نفسه
يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك المهية
تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل
كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بان ما لم
يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود
الصانع فان قيل لو كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده
معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هف قلنا هذا المساعد
على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غير الوجود لا نم
ان كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول من
الوجود الموجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود — الوجود
سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها ذلك الوجود من غير احتياج الى الغير
تلك الذات وهذا معنى قولهم قلنا الذاتية فيجب ان يكون وجود الواجب مقتضى لذات
الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا المهية بالوجوب
فمعناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى
ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها وسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الموجود
واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود قوله وعورضت استدل
المتكلمون على زيادة وجود الواجب على مهيته بوجوه الاول لو كان وجود
الواجب مجردا اعني مقارنة المهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم
ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات [illegible] وقد مر بطلانه بل ولعدها
فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير
ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم

استدلال المتكلمين على زيادة وجود الواجب على ماهيته

ما يقتضي المقارنة لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم لحيث بانه لذاته الذي هو
الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثاني الواجب مبدأ
للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته يلزم ان يكون
كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله وان كان
كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم التركيب اي تركيب المبدأ بل علة ضرورة ان احد جزئيه
وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل
وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشئ
مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب
ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم
ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشارك الممكنات في الوجود و
يخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته
والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والخاص هو الوجود الخاص
وهو المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود
المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان
الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح
جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط
الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون
فمع ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون
الكون داخلا فيه ويلزم ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب
لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون
الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه
الخامس الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا والمعلوم
غير المعلوم ضرورة والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص
الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله لا نزاع في زيادة
الوجود المطلق اي على مهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده الخاص

وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها قوله فان قيل اشارة الى دليل آخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا يبتنى كثير من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منها احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نسلم انه طبيعة نوعية وصحة اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان تكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب لوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرض اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار والصدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركيب كالحيوان لانواعه قوله متواطيا او مشككا اشارة الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق في لازم واحد غير ذاتي سواء كان مقولا عليها بالتواطي كالمفهوم على الماهيات والتشخص على التشخصات او بالتشكيك كالسواد على السواد المتباينات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افراده متفقة الحقيقة واللوازم فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير اولية ولا اولوية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك كان على من ذاق الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكره في جواب استدلالات الامام الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير

العار كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية لامتناع اختلافهما على ما سيأتي فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجيا يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافها في العروض واللاعروض وفي المبدئية للممكنات وعدمها المبدئية الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجبية كما اشتهر عنهم امثلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته الى زعم انهم من حيث لا يمكن توجيه شك يخيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوي الواجب الممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الاقوال لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة وذهب الى انه لا يلتبس احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم قوله ومن لا علم لها ودفع لما ينسب الى بعض الاذهان من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وسواء المط حتى ما قالوا انه اختلاف في العروض واللاعروض على تقدير التواطي ... وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكل فمعنى كلامهما ... فكما سبق من ان التواطي قطعي قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا مختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم والتباين فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجود وسوغ ... والمط زيادة الوجودات الخاصة بان يكون كل منها عارضا لا هيته قائما بها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود المشترك وجودا قيوما اي قائما بنفسه مقيما لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واما تعجب الامام من ان العرض الذي يلحق الضعيف

بحسب لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه اهل اشاوهو الكون فى الآلات
فكيف صار فى حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدءًا
لاستقلال كل مستقل واولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام من مثل
ذلك الامام هولـــ فان قيل اى فى خفية الوجود اثبات القدمة الممنوع ولم يكن
الوجود طبيعة نوعية هى تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلى بين
الوجودات ضرورة انها لا تشترك فى ذاتى اصلا لامتناع تركب وجود الواجب
واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالتباين عدم
صدق بعضها على بعض فلا نم استحالته وما ذهب من اشتراك الكل فى
مفهوم الوجود لا ينفى تصادقها وان اريد عدم التشارك فى شئ اصلا
فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك فى تمام الحقيقة او بعض الذاتيات
لا ينفى الاشتراك فى عارض هو مفهوم الكون وذلك كافراد الماشى من
انواع الحيوانات واشخاصها تشترك فى مفهوم الماشى من غير تصادق
بينها هولـــ وذهب الشيخ احتج القائلون بكون الوجود نفس المهية فى
الواجب والممكنات جميعا بوجوه خاصلها انه لو لم يكن نفس المهية وليس
جزءًا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها ضرورة امتناع قيام الصفة بالموصوف
وقيام الشئ بالشئ فرع ثبوتهما فى نفسهما لانا لا نكون له فى نفسه للتكون
محلا ولا فى محل وهذا بالنظر الى الوجود والمهية ممتنع اما فى جانب المهية فلانها
لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشئ
على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل
الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضى سابقة وجود المعروض
واما فى جانب الوجود فلانه لو تحقق ـ و التقديرين ان تحقق الشئ
وجوده زايد عليه تسلسل الوجودات فباعتبار الوجود والعدم فى
كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على
المهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها حين ما بدون الوجود معدوم لزم
قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتى الوجود والعدم وهو تناقض

الثانى انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما فى سائر العوارض فان
كان ذلك الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالمهية على
المهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم
التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضى سبق المهية عليه بوجود آخر
وهلم جرا فيل هذا التسلسل امتناعه لما سياتى من الادلة ولاستلزامه
انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والمهية يستلزم المدعى من كون
الوجود نفس المهية لان قيام جميع الو
~~...~~ جميع الوجودات العارضة بالمهية يستلزم وجودها
خارجا عنها ضرورة الا ان يكن الجميع جمعا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم التسلسل
جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جمع فرضت فهو وضعا بواسطه وجود
آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون نسبته
وبين المهية وجود لعرض الثالث ان وجود الشئ لو كان زائدا عليه لكان
الوجود موجودا ضرورة امتناع تسم الوجودات بل بعلل وبطلان اتصاف الشئ
بنقيضه وكونه لا ثبوت له فى نفسه ثابتا فى محله الرابع انه لو قام بالمهية
لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشئ بنقيضه وامتناع ان يثبت للمحل ما لا
ثبوت له فى نفسه فينتقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان المعقول يدانه وجود كل
شئ زايد عليه والتحقيق يقتضى رد الوجوه الاربعة الى وجهين نظرا فى التنافى
بين الوجود والعدم فى جانبى المعروض والعارض عطا ما ورد فى المتن تقرير
الاول انه لو قام بالمهية فالمهية المعروضة اما معدومة فيلزم تناقض او موجودة
فيلزم اما الدور او التسلسل وتقرير الثانى ان وجود العارض اما معدوم فيلزم اتصاف الشئ
بنقيضه وثبوت المحل لما لا ثبوت له فى نفسه واما موجود فيلزم زيادة وجوده عليه وتسلسل
الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على المهية وقيامه بها
انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود
معنى له اختصاص باعتبار المهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالمهية قيام
البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا ففى الاول ان قيامه بالمهية
من حيث هى هى لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة

فيلزم الوجود او العدم فانه قيل ان اريد بالمهية من حيث هي ان لا يكون الوجود
او العدم نفسها ولا جزءا منها فهو مسلم فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم
المحالات وان اريد ان لا يكون موجودا ولا معدوما الا بالعروض ولا نعني فالتناقض
فيه اظهر لان اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد ما لا
يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل
عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فتناقض
الوجود فيلزم او الثبوت قلنا قيام الوجود بالمهية امر عقلي ليس كقيام البياض
بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود وتقدم ما ذاتيا او زمانيا فيلزم المحالات بل
غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ
وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بلا
لحاظ العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم فاذا اعتبر العقل وجودها
الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما الفائلون بعينية الوجود
على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية وعن
الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا يلزم التسلسل وانما يلزم لو كان
وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في
غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود
فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما ان لما كان
التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه بالذات من غير
افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى
ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته
من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء
اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود
اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده
يقوم به عقلا على ان في قولنا تحقق الاشياء بالوجود تسامحا في العبارة اذ الوجود
نفس تحقق الاشياء لا ما به تحققها والمعنى ان تحقق الاشياء يكون عند قيام

[illegible]

الوجود بها عقلا واتحادها به بحسب الخارج ولو سلم فنختار ان الوجود معدوم ولا يلزم
منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم
واللاوجود لا المعدوم واللاموجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي
وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق
في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت ان قيام الوجود بالمهية ليس بحسب
الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل وقد
يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه
اما بالجسم الاسود فيلزم ... او اجتماع المثلين او اللااسود فيلزم قيام الضد
بضده وضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم ما ذكر فطريانه على محل
اسود يصير حال طريانه اسود من غير سابقية وليس كذلك حال الوجود مع المهية
لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح هنا
الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يجب بسوى المنع والاستناد بان ذلك
انما هو في العرض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان
الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سياتي من نفي الواسطة
قوله فان قلت نريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه
لا يخالف بديهة العقل فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان
هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى
غير ذلك من اللغات مشترك بين المعاني لا يكاد تتناهى من الموجودات ومن
مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالمهية قيام سائر الاعراض بمحالها
ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات وفي الواجب بمعنى اخر غير مدرك
للعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحائف الى ان منشا
الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن
ذهب الى ان الوجود عين المهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس المهية
اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد اما اولا
فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم ومعنى

دفع التدافع بين كلام الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء ووجه المكنات

الكون وأما ثانياً فلأن مفهوم الذات أيضاً معنى واحد مشترك بين الذوات
اشتراك الوجود بين الموجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وأما
ثالثاً فلأن القول بأن وجود ذات الانسان نفس ذاته ومهيته مما لا يتصور فيه فائدة
فضلاً عن أن يحتاج الى الاحتجاج عليه فنقول أدلة القائلين بأن
وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى أن ليس المفهوم من وجود الشيء هو
المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على أنه عرض قائم به قيام العرض بالمحل
فإن هذا مما لا يقبله العقل وإن وقع في كلام الإمام وغيره وأدلة القائلين
بأن وجود الشيء نفس ذاته لا تفيد سوى أن ليست للشيء هوية ولعارضه
المسمى بالوجود هوية أخرى قائمة بالأولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض و
الجسم من غير دلالة على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك
الشيء فإن هذا مما لا يخفى بطلانه وبذلك لا ينطبق كلام الفريقين ولا يتصور
من المنصف خلاف في أن الوجود زائد على المهية ذهنا أي عند العقل وبحسب
المفهوم والتصور بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون المهية والمهية دون الوجود
لا عينا أي بحسب الذات والهوية بأن يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم احداهما
بالأخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث وبيان أن المراد الزيادة في
التصور أو في الهوية يقع النزاع بين الفريقين ويظهر أن القول بكون اشتراك
الوجود لفظيا بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم
المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة
العقل وذهب صاحب المواقف الى أن النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني
فمن أثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى أن في العقل أمرا هو الوجود وآخر
هو المهية ومن نفاه أطلق القول بأنه نفس الماهية لأنه لا تغاير ولا تمايز في
الخارج وليس وراء الخارج أمر يتحقق فيه أحدهما بدون الآخر فيتحقق التمايز
وفيه نظر لأنه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات
والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب
المفهوم وإنما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه

١٠٣

المثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بحث في الوجود الذهني على التغاير بين الوجود
والمهية في التصور بأن يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر وفي الاشتراك
المعنوي بأن يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الموجودات كما لا ينفي نفاة
مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الإمكان لمفهوم الامتناع ولا اشتراك
كل من ذلك بين الأفراد بل غاية الأمر أنهم لا يقولون الوجود زائد في العقل والمعنى
والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولون الزائد المشترك عقلا هو التعقل بمعنى أن
في العقل مفهوم من أحدهما غير مفهوم من الآخر وبذلك يعني كما نص عليه الجل
وبهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على أن الوجود مشترك
معنى وزائد على المهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا قوله هذا في الممكن يعني أن ما ذكر
من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على المهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من
أحدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية
إنما هو في الممكن وأما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة عندهم لكن للعقول
متعقلية بل إنها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في
الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا غير مفتقر أصلا
الى فاعل لوجدانه أو محل يقوم به ولو في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات
بالحقيقة وإن كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه
بالوجود المجرد بالوجود بشرط لا بمعنى أنه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في
وجود الممكنات وإنما ذهبوا الى ذلك للاعتقاد بأنه لو كان له ماهية ووجود
فإن كان الواجب هو المجموع لزم تركيبه ولو بحسب العقل وإن كان أحدهما لزم
احتياجه من احتياج المهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه
الى المهية ولو في العقل وحين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضا
محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام أجابوا بأنه
كونه خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية غني في التحقق عن
الوجود المطلق وغيره من الأسباب العوارض والأسباب مخالف لسائر الوجودات
بالحقيقة وإن كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم

فا الاختلاف بين الحكماء والمتكلمين في حقيقة الواجب ووجوده

خارجي عن مفهوم وهذا لا يوجب التركيب ولا الامتياز كما انكم اذا جعلتم ماهيته موجوده بكونه احص من مطلق المهية والوجود لم يوجب احتياجه كذلك المطلق اعتبارى محض وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغنى عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود فى التحقق الى الوجود ضرورى وحين اعترض بان مفهوم الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير حصة الا بالاضافة الى المهيات كبياض هذا الثلج وذلك وذاك اذ لا معنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول لتكون الوجود المطلق جنسا لها بل عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان فى عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين فى العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين فى الامكان والوجود الا انه لما لم تكن لكل وجود اسم خاص كما فى اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا انما هو بحسب الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك فليست كذلك والانصاف انه اذا كرر امر الاختلاف بالحقيقة فى وجود الواجب والممكن محتمل مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود الثمار وعن الثمار واما فى مثل وجود الانسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا **قوله** فان قلت لما لاح من كلام الفارابي وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك القابل للحمل على ما لخصه الحكيم المحقق اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود الواجب زايدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب ذا وجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع فى الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود

الاعتراض على ما اختار الفارابي وابن سينا فى حقيقة الواجب وجوابه

المطلق على الوجودات الخاصة ان فى كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذى هو الكون فى الاعيان صح منها ما ول تلخيص كلام الحكماء بان الحصة من مفهوم الكون فى الاعيان زائد على الوجود الخاص المبدء للممكنات الذى هو نفس مهية الواجب فما ذلك الا عند لحق بان الوجود الخاص الذى هو الحصة من مفهوم الكون زايد على حقيقة الواجب كما فى الممكنات ويلزم منه ان يكون فى الواجب وجود ان عارض ومعروض كما فى الممكن كالانسان مثلا ماهيته هو الحيوان الناطق ووجوده هو حصة من مفهوم الكون والمراد ثم ما يطلق عليه الوجود هو عارض للمهية معروض للحصة وهذا امر لا يعقل اصلا ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر هذا ببياض الثلج لزم ان يكون منه عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب انه لا معنى للحصة من مفهوم الكون هى نفس ذلك المفهوم مع خصوصية بالاضافة على نفس الوجودات المتخالفة وكما لا نزاع فى الحصة زيادة مفهوم الكون فكذا فى الحصة لكونه معلومة واتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم بل بديهى وكما اخذ الوجوب مثلا وانما النزاع فى ان يكون الوجود الخاص ماهيته فانه ليس عين المهية كما فى الممكنات واذا اعتبرته لا معنى للحصة من مفهوم العام الا نفس ذلك المفهوم مع خصوص ما فكل من قال بكونه بالوجود مقولا على الوجودات بالتشكيك او بالقول بالتشكيك لا يكون ماهية اوجز ماهية لماهية بل عارضا فصل والحق بان فى الممكن ايضا وراء المهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذى به تحققه فى الاعيان بل نفس تحققه وكل دليل دل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير فليس فى الخارج مثلا الا المهية واذ ليس الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجود آخر عارض له وان فرضنا كون وجوده زائدا على المهية بحسب الخارج ايضا كما فى بياض الثلج لم يلزم ذلك لان المفهوم العام او الحصة منه هو قد تعقل محض ولو سلم واتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضرورى فما بينه يلزم فى الانسان وجودا

في التلخيص بيانه قوله ثم انه قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة المتصوفة
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما
او معدوما وهو ظ ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج
والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ
مع المطلق تركب او مجرد المعروض محتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق
وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحين اورد عليهم ان الوجود
المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتناهى
والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجود
هو نفسه واما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر
وجود الحقيقة فانه اذا انتسب الى الانسان حصل موجود او الى الفرس حصل
فرس هكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان
او الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا
لا يتخلو عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل وجود حتى
وجود القاذورات واجب تعالى الله عما تقول الظالمون علوا كبيرا او الا
مكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا يخفى على من له ادنى
تمييز وما توهموا من احتياج الخاص الى العام فظ بل الامر بالعكس اذ لا
تحقق للعام الا في الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص افتقر هو اليه
في تعقله واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع كل وجود
حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه اي عدمه فيكون واجبا مغالطة وانما يلزم
الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم
ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية
والعلية والعالمية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف
الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة
مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الموجود معدوم
كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية

معنى قوله تعالى والشيء من جمع ... وجوده حقيقة الواجب

لا ارتفع ص

والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون
الواجب هو الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى
منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود الصرف
الذي لا تقيد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر في نفسه اما
عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث انه كذلك العدم عينا لا نفسه او غيره مؤثر
عنه فالوجود بالقياس الى الشيء العادم كماله قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه
مؤديا الى ذلك العدم فحيث لا عدم لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها
قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور على موجود
ساو في القوة لموجود اخر ممانع له والوجود وان فرضنا كونه موجودا بالمعنى المعروف
للوجود فلا يتصور انه يمانعه شيء من الموجودات وعند الخاص لما يشارك
شيئا اخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغني في
قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم للشيء بل وبه ولو سلم
فلا يتصور وجودي يعاقبه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا
فصل لانه بسيط لا جزء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدم على نفسه ضرورة تقدم وجود
الجزء على وجود الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنيا
وجودا او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما
لزم تقوم الشيء بنقيضه ولانه الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود
اذ ما من شيء الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية
الامر انتفاء كل من الوجود والواجب لهذه المعاني ولا انتاج عن الموجبتين
في الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب كونه الواجب
ما لم يبين مساواتها للملزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق
ينافي تصريحهم بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اي الامور
التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا ولا يمتنع حصولها فيه بحسب الخارج كما
كالامكان والمهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثل البياض
فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اي العوارض

ان كان ذهنيا ولانه خارج ان كان ص

التي تلحق المعقولات الاول من حيث لا يحاذى بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقائق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شيء هو الوجود او الذاتية او العرضية مثلا مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من جهة ان ما انساق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية فكان الكلام في الوجود المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير والعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات وان سمى الموضوع المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور ذلك للوجود ولكن المراد ههنا ما يقابل المحمول ومن الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا عقلي والمهية يلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لا ينفك عن وجود عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحال وليس امورا متكثرة متخصصة بانفسها لو كان المراد ان الوجود المطلق يتكثر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه يقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا ما موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات معنى لا علينا بالتشكيك معدودا من ثواني المعقولات وكون الواجب مبدأ الوجود لذوات الممكنات متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما وردت الشريعة **قوله** وما اعجب حال الوجود يتعجب من اختلاف العقلاء في احوال الوجود بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من

حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بعرض لا جوهر لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض ما لا يتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود عليه وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيفتقر الى المحل ويتقدم عليه بالوجود فيتقدم الوجود على نفسه بل وجوده على وجوده ولان ما ذكرنا من زيادة الوجود على المهية من انا نعقل المهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وبهذا ثبت بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا وتسلسل ولا محيص الا بان الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة كما سيأتي ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس المهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع

على الوجود م

عليها بمعنى واحد بحسب مفهوم الكون لكن لا على السوية وهو الحق

قوله المبحث الثالث الوجود عام اى اعلاها الوجود فى الاعيان

وهو الوجود الحقيقى الاصل المتفق عليه الذى به تحقق ذات الشئ وحقيقته

بل نفس تحققها ثم الوجود فى الاذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل

للجسم يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشئ بمعنى انها لو تحققت فى الخارج

كانت ذلك الشئ كما ينطبق الشجر ثم الوجود فى العبارة ثم فى الكتابة

وهما من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقتها انيان لان الموجود

من زيد فى اللفظ صوت موضوع بازائه وفى الخط نقش موضوع بازاء

اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع

بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود

فى الاعيان ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فللذهنى على

العينى وللفظى على الذهنى وللخطى على اللفظى فيتحقق ثلث دلالات اولها

بحسب الطبع لا يختلف باختلاف الاشخاص والاوضاع الدال والمدلول اذ

ليس ... الخارج هو ذلك الشخص وفى الذهن هو

المعينة المطابقة له وللاخيرتان اعنى دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة

الخط على اللفظ وضعيتان يختلف الاولى منهما الدال بان يعين بطابقة لفظا كالسماء

وطابقة لغيره لفظا من كلمة الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة التى

لا يختلف باختلاف اللغات ويختلف فى الثانية اعنى دلالة الخط على اللفظ

الدال والمدلول جميعا لاختلاف الدال لا يختص بحال اختلاف المدلول

بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء مكتوب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات

والكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشئ بحيث يفهم منه شئ اخر فاذا اعتبرت فيما

بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول

صورها كان لمعنا انه يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه

اذا حكم على الاشياء كان الحاصل فى الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على

الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل فى الذهن صورة العالم

وقد يحصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود فى الخارج وما ذكر

حتى قالوا بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء ما نعقله من الاعيان والدال

عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية ثم اذا لم يكن

للمعقول وجود فى الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم

والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية

فانه مما يكاد يقضى به بديهة العقل ولما كان

عند سماع اللفظ يرتسم الصورة فى النفس فيعلم ثبوت الحكم لما فى الخارج

جعلوا الخارج مدلولا للصورة والصورة مدلولا للفظ واما كون مدلول الخط هو

اللفظ فظاهر والحكمة فيه قلة المؤنة حيث اكتفى بحفظ صور معدودة يترتب تركب الحروف

فى الالفاظ من غير احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة قوله ويستند

كون العلم سيما العلم بما لا تحقق له فى الاعيان مقتضيا للثبوت امرا فى الذهن بديهى

يجرى الضرورة ولكنهم استدلوا فمن ههنا زعم بعضهم ان انكار الوجود

الذهنى انكار للامر الضرورى واستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما

ايجابيا على ما لا تحقق له فى الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين يستلزم كل

منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت الامر

بثبوته الشئ لما لا ثبوت له فى نفسه بديهى الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لتصح

هذه الاحكام واذ ليس فى الخارج ففى الذهن وتقريره ان من الموجبات ما لا يتحقق

فى الخارج والموجبة يستدعى وجود الموضوع فى الجملة فيكون فى الذهن وما يقال انا

نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية معناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد

الثبوت فى الخارج فممنوع او فى الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت فى الجملة

فى الجملة وكونه منحصرا فى الخارجى والذهنى لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم

المنع او المصادرة والثانى ان الكلى مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل

فالكلى ثابت وليس فى الخارج لان كل ما هو فى الخارج متشخص فيكون فى الذهن

الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهى يستدعى وجود الموضوع

لا فى الخارج لانه قد لا يوجد فى الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى

بقلبة الوجود لا يختص الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او
حادث او مع اجزائه بعض العرض لكن من القضايا المستعملة في العلوم فالحكم
على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف ما يشعر
بان قولنا المعتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض
بان الانم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع وقولكم ان ثبوت الشي للشي فرع ثبوته
في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول
من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر يعني الوجود والتحقق ثمة وانما ذلك بحسب العبارة
وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تمييز الموضوع والمحمول عند العقل
يعني تصور هما فيكون من الوجوه الثلثة التي لما نتصور ونفهم امور الا وجود
لها في الخارج فيكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشي انما يكون بحصوله في العقل
بصورته ان كان من الموجودات العينية واللفظية وهذا فضل المتنازع فيه
لان الخلاف يكون التعقل بالحصول في العقل انما هو والقائلين بالوجود الذهني
والا فحاصل العلم بشي ما كما هو في اثبات الحظ والجواب انه لا بد في فهم الشي وتعقله
وتمييزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول
صورة الشي في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات
اضافة والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول
ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات في
الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل يرد هذا الجواب ان المعقولات التي
لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان يكون موجودة في الذهن لجواز ان تكون قائمة
بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما سيأتي في بحث الماهية وكالمثل
المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود في عالم
المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سيأتي في خاتمة المقصد الرابع او
قائمة ببعض المجردات كما يقوله بعض الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات بأسرها
في العقل الفعال وينبغي ان يكون هذا مراد الامام بالاجرام الغائبة عنا والا
المعدومات بالاجسام مما لا يعقل قلنا الكلام في المعدومات لا سيما الممتنعات

ولا خفاء في امتناع قيامها بانفسها في الخارج ولا بالعقل الفعال بهوياتها
اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به تصورها يعني تعقلها اياها وهو يستلزم
المطلوب من جهة استلزام كون التعقل بحصول الصورة في العاقل فيه ترتسم الصور
في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل دائما
كان تعقل الموجودات بحصول صورها في العقل وحكى صاحب المواقف
ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود
الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التقييد بالمحسوسية التي
هي الوجود الخارجي سواء امتنع العقل تلك الصورة ولا اختصاص بعضها
امر كما يتعلق العقل الاحوص ومن ثم نظر لان عامة ذلك ان يكون للمعنى الذهني عند
العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اول المحل
قوله تمسك المانعون لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل ايا
اقتصر المانعون على ابطال ذلك وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشي
حاصلا بحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا
وباردا وهو مع ما فيه من اجتماع الضدين واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام
الثاني انه يلزم ان يحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها الكلي في الخارج
محال لامتناع انطباق العظيم بالصغير الثالث انه يلزم من تعقلنا المحال ما نتيقن وجوده في الخارج
لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في
الشي موجود في ذلك الشي كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان
مبنى الكلام على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير
المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة ما يقوم به هوية الحرارة
لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما والذي
علم بالضرورة امتناع حصوله في العقل والخيال هو هويات السماوات لا صورها
وصورها الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشي انما يكون موجودا في ذلك الشي
اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز
في البيت بخلاف وجود المحال في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن

الكل

من المعلوم صورة في الوجود غير متناهية ومنه الذهن في الخارج هويته والوجود مباين
وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم
فان الاولى كلية مجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ الآثار بخلاف الاولى
ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية
اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية
فلا يرد ما يقال ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا
لم تكن صورة لها موقف المبحث الرابع في انهم اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشيء
ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربعة حسب الاحتمالات
اعني ايجاب الامرين او نفيهما او ايجاب الاول ونفي الثاني او العكس وقد ذكر
ان يكون المعدوم ثابتا اولا وعلى التقديرين اما ان يكون بين الموجود والمعدوم
واسطة اولا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف
النفي وكان المنفي ليس بثابت وكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي
وكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فمساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود
شيء وبالعكس لفظ المساواة قد يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون
اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين والمراد هنا في
الاتحاد في مفهوم الوجود والشيئية بل دعا على ... بناء على ان قولنا السواد موجود
يفيد فائدة ... بخلاف قولنا السواد شيء فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم
ان كان له تحقق في الخارج اما الذهن فموجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي
ولا شيء واما المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب اصحابنا
امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن
له ثبوت اي في الخارج لان مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم
موجود في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله في
باعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة
بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة الموجود لا تكون موجودة ولا معدومة
مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال

المبحث الرابع

بل بتبعية الغير الذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا
معنى للوجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم وكذا
الصفة لا تكون لها ذات فلا يكون موجودة ولا معدومة ولذا قيل بالصفة واحترز
بقولهم صفة للموجود عن صفات المعدوم فانها لا تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة
عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية
قال الكاتبي هذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال
مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قلنا انما يتوجه هذا الاعتراض
لو ثبت ذلك من ابي هاشم والامر المقرر ان لا تقول بالحال ومنهم من نقول
لا على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال ابو هاشم ومفصل القول فيها ان
الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كالكون والرائحة لا توجب لمحلها
حالا ولا صفة الا الكون فانه يوجب للمحل الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض
المشروطة بالحياة فانها توجب لمحالها احوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية
وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب للمحل حالا كالكون للكائنية
والسواد للاسودية والعلم للعالمية ومنهم من خالف في كون المعدوم ثابتا وهم
اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا
فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار اخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر
فثابت والا فمنفي وكل ماله كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود
اخص من الثابت كليا اذ تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا كون
له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا
بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم
ان كان له كون في الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان
بتبعية الغير فهو الحال وان لم يكن كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم
ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واشد
من الموجود فالمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت قسم من
المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف

للكائنية

المعدوم والمعدوم يشمل المنفي محلا ما لثابت وان كان المعدوم مباينا
للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل من ان القائلين بكون المعدوم
شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي وكان الاولى في هذا التعبير ان
يقال المعدوم ان لم يحصل في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في
الاعيان اما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال فان لم يكن له كون في الاعيان
فمعدوم وفي التقسيم السابقة انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت ثم ان
كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم **قوله** لبطلان المذهبين اي نفي
ثبوت المعدوم وتشنيع ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الخ فانهما ثابتا
بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي
ذلك الشيء يساوق الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا فالثابت في
الذهن او الخارج موجود فيه وكذا لا يعقل الواسطة بين الثابت والمنفي وكذا
بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر ويجعل الوجود احص من الثبوت
والعدم من النفي ويجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم
لتكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه **قوله** واستدل المثبتون بجعل نفس
المعدوم غير ضرورية ما استدل عليه بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع
تأثير الفاعل في شيء من الممكنات واللازم باطل واما وجه اللزوم ان التأثير
اما في نفس الذات وهي ازلية والازلي ينافي المقدورية واما في الوجود
وهو حال لا معدوم ولا موجود واما على الثابت واثباتا بالجملة على ما سيأتي
والاحوال ليست مقدورة باتفاق القائلين بها ولان علم بوجود لو بنفسه السواد
وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضروري واما التمكن به لو كان مثل
عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لا بالذات من العلم والحركة ويؤدي الى
ابطال القول بالاعراض ولا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم نفي
الازلية ليلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه
نسبة بينهما لا يتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلا علة وجعله غير واحد
واجب مع الحصر لجواز ان يكون تاثير الفاعل في اتصاف الذات بالوجود لا ما

الاتصاف نفسه اما اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف سوى وهم واما
ثانيا فلما سبق من انه ليس بين المهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين السواد
والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان المهية
الوجود لا يكون بحسب الخارج الا موجودة اذ المهية من حيث هي هي مما يعتبر التصور فقط
لانا نجيب عن الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف
فلا نم استحالة التسلسل في الثابتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات على انا لا نم
استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا لكن
الوجود كالجسم الخفي الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد واما يستحيل
فيما التسلسل في الخارج وهذا اما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول
بزيادة الوجود يعني انهم يعنون ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم جعلوا
الوجود خلو تلك المهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقد والان الوجود صفة نظرا
على المهية ويقوم بها وانه لم يتصور ذلك الا بعد الصرف الثبوت لهم ذلك لكون المهية
يأسوجعل الوجود ويجوز الحكم لها المهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن
الوجود شيئها والا لكان ثبوتها بتبعيته واستقلاله ارتفاعها التسلسل ان المعدوم
متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة
النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت فاجاب بمنع ان اريد بصفة النفي صفة
هي نفي في نفسه ويسلم لكون معنى المتصف به منفي بل الامر بكل معدوم
يتصف بصفة العدم انما يلزم لو كان العدم هو النفي ليس كذلك بل اعم منه لكونه
منفيا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء سلبية كالامتناع
واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف بها لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير
من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما لا يمتنع
اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة في العدم
وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا — دعدم
فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتقريرهم انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما
واجب فتعدد الواجب او ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فيكون الذوات منفية

حيث انها مسبوقة بالنفي وموضع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى
المسبوق بالعدم لا يقتضي كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها
في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته
الذي سلم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا محال لان
القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذي
بقي على العدم بقدر متناه وهو القدر الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهيا
لكونه زائدا على القدر بقدر متناه واجيب بانا لا نم ان الزائد على الغير بقدر متناه
يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك
لان الباقي على العدم ايضا غير متناه كالكل فان قيل [illegible] اقل من الكل [illegible]
عند التطبيق متناهي الاقل ويلزم تناهي الكل فالجواب ان البعض [illegible] الاعداد
[illegible] غير المتناهي ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول
بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه
او اعم او لا شيء [illegible] فان كان مساويا له او اخص منه [illegible] كل
المنفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وان كان اعم لم يكن [illegible]
ولا [illegible] من العام والخاص [illegible] على المنفي فيلزم كونه ثابتا
[illegible] الامر [illegible] ثابت وهو يقتضي استحالة [illegible] على البعض
الاخر هذا ما ذكره الامام على اختلاف عباراته وقد اعترض [illegible] الشارح [illegible]
العدم والنفي [illegible] لم تكن العدم [illegible] وهو صادق على النفي
انتظم قياس هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل نفي ثابت وهو محال واجيب عنه
بعبارات محصلها انا لا نم انه اذا لم يكن نقيضها كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون
يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف
في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا [illegible] صاحب
[illegible] المواقف ان الاستدلال الزامي وتقريره انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم
[illegible] اعم من المنفي وكان متميزا عنه وكان ثابتا لان كل متميز ثابت عندكم فيصدق
المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت [illegible]

فان الجواب المذكور للثاني على هذا التقدير [illegible] المستدل
وكون كلامه الزاميا فنقول الجواب المذكور انما ورد على تقرير الامام لا على تقرير
الحديث الالزام على انه لو قصد ذلك [illegible] اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم
يكن المعدوم ثابتا والنفي واحدا لكان المنفي متميزا عنه فكان ثابتا على ان الحق ان لا سبيل
لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان المنفي مباينا للموجود لكان متميزا
عنه وكان ثابتا وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم [illegible]
لكونه ثابتا مع تمام [illegible] الخالص [illegible] لما كان [illegible] زعم الخصم
المعدوم [illegible] المنفي وهذا انما
[illegible] لو كان المعدوم ثابتا [illegible] على المنفي لزم ثبوته قلنا [illegible]
[illegible] الممكنة [illegible] الوصف الذي هو المعدوم
المطلق [illegible] موصوفه [illegible] المواقف لو كان المعدوم
ثابتا لكان المعدوم اعم باعتبار لفظ المعدوم [illegible] انه لو
كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم [illegible] الموصوف [illegible]
لكان [illegible] ان المراد بالاعم [illegible] العموم المطلق
والعموم من وجه [illegible] المطلقة [illegible] الملازمة
بانه صادق على كل منفي قوله [illegible] فان المعدوم الممكن ثابت في الخارج
[illegible] الاول [illegible] كل [illegible] ان يكون معلوما متميزا عن
غيره [illegible] واما الكبرى فلان [illegible] العقل
[illegible] الاشارة [illegible] امتناع الاشارة الى
المنفي الصرف [illegible] ان كل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما سيأتي فيكون
[illegible] عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فهو ممنوع لما
[illegible] لو كان [illegible] الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني انا لا نم كون الامكان
ثبوتيا [illegible] في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف في العقل ثم
[illegible] المستحيلات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد
في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا

[illegible] ثبوت المعدومات

[illegible] التميز [illegible]

مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من المركبات الخيالية متميزة ممكن مع انها
غير ثابتة وفاقا فيورد بالاول انه معارضة او نقض على الوجه الاول والثاني على الوجهين
ثم قد يورد النقض بالاحوال على الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست بثابتة في العدم اذ الاعدام
لها ولا وجود لما يبنى عليه ان الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر
لان المعدوم الخصم المستدل ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا فهو الوجه
او معدوما فهو العدم او للموجود او لا معدوم وما في الحال والوجود دعوه من
الاحوال ليس لها حال العدم اصلا فمن اين يلزم ثبوتها في العدم الثابت معنى كون
المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان النسبة للمعدوم مثلا سواد في نفسه وجد
الغير او لم يوجد [illegible] بالغير لزم ان يكون السواد
سوادا عند ارتفاع الغير اللازم [illegible] ان لا يبقى السواد الموجود سوادا
عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا او يصح والجواب بالانه
استلزام لذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد بالفاعل عند انتفاع موجب السواد
[illegible] ان يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سوادية
ارتفاع [illegible] للوجود ولا ذهابا [illegible] ارتفاع ذلك الغير
[illegible] السواد سوادا [illegible]
[illegible] ليس السواد المعدوم سوادا [illegible]
الى السواد المعتبر [illegible] سواد [illegible] لو كان السواد
[illegible] بقطع النظر عن كل ما عداه لا زمانا
لو مغايرا فيكون السواد سوادا [illegible] او لم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى
ان يكون السواد سوادا نظرا الى الغير او لم ينظر و قطع النظر عن الشيء لا يوجب استغنائه
ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد و هذا كما انه يكون موجودا مع
قطع النظر عن الغير لا مع استغنائه قوله هذا في الشيئية يعني ان ما ذكر من
الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق
عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلاف
بناء على النظر الى الاستعمالات فمنها ما هو اسم للموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى

ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا لا نفي الاستعمال الحاصل
بل حقيقي وما ذكر ابو الحسن البصري و النصيبيني من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم
هو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم وينظر بعضهم الى ان يكون المستحيل
وهم لا يقولون به اللهم الا ان يكون يمنع كون المستحيل معلوما على ما يشاء او يمنع علمنا
باطلاق الشيء عليه فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم ويخبر عنه والموجود المعدوم
قائل
والحق ما المستقيم والذي لا يقال له هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم
لما يصح ان يوجد موجودا كان او معدوما ما نقل عن ابي العباس الناشي انه اسم للقديم
الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم [illegible] انه لا
[illegible] اهل اللغة ولا تقوم عليه شبهة لا من جهة [illegible] كل منهم
[illegible] تعالى انما امرنا لشيء [illegible]
[illegible] الرجوع الى امر اخر من نقل او كثرة استعمال او تبادر
او الاشتباه الكل
فهم او نحو ذلك قوله اصح المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا
لكان للوجود وجود [illegible] ولا معدوم والا لاتصف بنقيضه اي حصل له على نقيضه وذلك
المقدم [illegible] الواسطة ليس مقتضيا للوجود بل الحصر [illegible] اللا وجود واجاب
صاحب التحرير بان الوجود لا يرد عليه التقسيم الى الموجود والمعدوم فلا يكون لحالهما ولا
بانه [illegible] المدعي والاعتراف بالواسطة فان مسائل الواسطة يجب ان يكون قسما من
الوجود [illegible] ليس بمنفي [illegible] النفي
[illegible] من ذلك كون الواسطة بينهما وانما الحق ما سيرد من الحزم لان
ما ذكرت قول بالواسطة بين الثابت والمنفي وبارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار
ان الوجود موجود ووجوده عينه لا زائد ليلزم تسلسل الوجودات فامتيازه عن سائر
الموجودات بكونه [illegible] لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه
معدوم واتصاف الشيء بنقيضه انما يمتنع بطريق الحمل بالمواطاة مثل ان الوجود عدم
والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلا استحالة
فانه بمنزلة قولنا الحيوان ذو لاحيوان هو السواد او البياض وسائر ما يقوم به من الاعراض

والا فرق انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود
الانسان فموجود ووجوده زائد عليها عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس وجود آخر
ليتسلسل فان زيد يكون موجود الوجود هو نفسه هذا المعنى محقق وان اريد معنى انه نفسه
وجود ولا فرق الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود هذا والحق ان الشبهة
قوية لان الكلى الذى له جزئيات متحققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان شخصا فلا يكون
كليا ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم وايضا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية
الحقيقية كالانسان وايضا حصص الماهيات الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم
لما ذكر ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض مثل اى اللون بالسواد لانه محمول
عليها وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اى الذى بالفصل الذى هو
قابض البصر مثلا لكونه مقوما للجنس وقيل بالعكس في تحقيقه نسالة فالكل فاسد لان جزء
المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضا قائما به ولا بالعكس كما المحمول او النعت لا يلزم ان
يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق ثم
كذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة لتقويمه في تحصيله
ماهية حقيقية كالفصل للجنس لا يقتضى كون ذلك الشيء عرضا قائما به سيما اذا كان
محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له محمول على الناطق خارج والناطق
مقوم له عله ليس محله وكان الغلطين اشتراك لفظ العرض بين القيام والى ذكرنا الشارح
في الحق تقوله على ان مثل هذا القيام ليس كقيام العرض بالمحل في شيء ولو سلم فلا
استحالة في قيام العرض بالعرض لانه ربما يثبت بالدليل او يكون على طريق الاذكار
وهاكان منها تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية حاصله التحقيق ان
ليس في الخارج تمايز بين الكلى والتشخص يحصل من تركبهما الشخص لا بين الجنس والفصل
يحصل من تركبهما النوع لظهور ان ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلى وآخر هو تشخص
زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو قابض البصر وآخر
مركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد من الثلثة بالآخر منهما على ما ذكر من التفصيل
العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد وانما التركب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الأعم

الا كون الكلى والجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه انما يتجه لو كان يثبت اجعلوا
ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد الموجود الذى هو نقيض المعدوم ومنع لان
يكون من افراد المعدوم الذى ليس عنه الا نقيض للموجود بل اخص منه قوله
وانما يلزم الجهل لو اخذ اعترض الامام قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان
بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج صار كلامه منتفى التمايز بينهما في الخارج وان لم
يطابق كان جهلا ولا عبرة به واجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول وللحكم فيه
حتى يرتبط بتصديق بالمطابقة وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا اتحاد
بان يراد ان هذا الحكم بل الصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا وان الجواب
انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازائه كل صورة صورة على حدة فلا نم لزوم الجهل
على تقدير عدمها وانما يلزم لو احدث في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان
اريد ان يكون بازائها هوية يكون المتحقق منها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك
الهوية في الذهن تلك الصور فلا نم ان المطابقة يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب
الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة
على ما سيجيء في بحث الماهية قوله ونوقض الوجه بانه بالحال تقرير الاول ان الاحوال لو
كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت متخالفة بالخصوصيات وكان ثبوتها زائدا عليها ثم
[illegible] الاشتراك يخالف ما به الاختلاف وثبوتها ليس بمعنى فيكون ثابتا ولم يجادل
في الوجود وتقرير الثاني ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان
متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من الثابت كما اذا كان جنسا للانواع واذا كان
من خواص الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا اما
قيل الحال لا يقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود ولا يحقق فيها ما به
الاشتراك وما به الاختلاف للحال ليلزم زيادة ثبوتها وثبوتية ولا يتعين حال الكلية فرس
حالة كلية واخرى جزئية او حال كلية واخرى المحلية ليلزم منهما ذكرتم بخلاف الموجودات
فانها قابلة لذلك باعترافكم وايضا لا نم استحالة التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل
على استحالة التسلسل في الموجود لانا قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من
الشيء ان كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انه يجعل

الحائل والاصل لحالا الا وصفة وعلى المحقق يرد ان لا بالموجود ليس بشي لان
الصفة ولا تقوم بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال او صفة موجودة
منع استحالة التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه ادلة امتناع التسلسل على ما سيجي واما ما ذكره
وانا ما ذكره الامام من ان الوجود ثابت انسد ابطال حوادث الاول لها واثبات الصانع
الذي هو تصنيف لانا لا نجعل نوع الموجودات وبه يتم اثبات الصانع وتقرير القوم في
النفس انا لحال ان الاحوال متحالفة بحقائقها ومتشاركة في عموم كونها حالا وما به
المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية ودفعه الامام بان
الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى وذلك لانه لا معنى للحال
الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال
ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت
للموجود ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا
معدوم وان الحال مشتمل على عدم عا مع عن سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور
التي يسمونها حالا ويشترك الاحوال فيه ومما لا يوصف بالتماثل والاختلاف لان المتماثلين
عندهم ذاتان تعرض منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا تعرض منهما معنى احد والحال ليس
بذات لانها التي تدرك بالانفراد والحال لا يدرك بالانفراد والمشترك ليس على ذكر بالانفراد
حتى يحكم بان المدرك منا حال بها هو المدرك من الافراد وليس قوله الثالث
منع وجوب اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد اخر يحتاج الى اخر و
هكذا الى لا نهاية له ولا بمعدوم والا لما كان الفاعل موجدا للاثر بعد ما لم يكن المعلول
لم يحصل له صفة وكما لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لا يقال ايجاد الايجاد
عينه لانا نقول مثل هذا لا يصح في الامور الا الموجودة لان ذلك ايجاد المعلول وهذا
ايجاد للوصف الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم ولا نسلم لزوم ان لا
يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابي لا ينافي كون الوصف الذي اخذ منه المحمول
معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج مع ان
كلا من العمى والامتناع معدوم في الخارج قوله ولهم اي وللقائلين بكون المعدوم
شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل انهم اتفقوا على ان الذوات الثابتة

في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة
في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى التماثل
بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف في الصفات لا في الحقيقة
والا لصح كل ما صح على الاخر وهو مما يبطل بالقطع وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صانعا
متصفا بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم
جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز
الشك في وجود الاجسام مع العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية لجواز ان تتصف
في العدم بصفات وجودها الى ان ينفصل وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا نجد ما
ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك نجوز ان يشك
في انه الى الموصوف كذلك ام لا وبانا نعلم بان كل ما لو وجد كان صانع العالم يجب
لو وجد كان متصفا بتلك الصفات لجواز ان يشك في انه موجود في الخارج ليس بشي لانه لا اشتراك
على كون المعدوم متساويا بما في الخارج بل يصح على مقولة الناس ايضا الا ترى انا نشك
في وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود ثم نتعقل التصديق بوجودها
لا لدليل ونقطع بان شريك الباري ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود
وسائر صفات الكمال المماثلة للباري تعالى وتقدس ممتنع ان يوجد في الخارج
واعلم انهم وان جعلوا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأي القائلين بان
المعدوم صفة قوله واختلافهم في تفاريع القول بكون المعدوم شيئا مثل انهم اختلفوا في
ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهرية وانسوادية
للسواد ونحو ذلك ويلزم صفة الجنس كالحلول صفة التحيز التابعة للجوهرية مثلا فقال الجمهور
نعم لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها لو لم تكن ثابتة
في العدم فيكون حصولها في الوجود لا بالذات لانه حاصل بالغير فيكون ثبوت الصفات
من اثر الفاعل فيها الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولا
موجود والا لكان لازما للعرض فتعين ان يكون بصفة يتصف بها في العدم ويجب
بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المتشاركة في الوجود
وح لا يصدق بما ذكر وذهب ابو اسحاق بن عياش الى انها في العدم عارية عن جميع الصفات

١٢٨

لانها لما كانت متساوية في الماهية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها
ومقوماتها ولا بصفة اخرى والا تسلسل بل لمباين ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى
الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات
المتزايدة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حال الوجود والجواب انه يجوز ان
يكون لذاته المخصوص فظهر انه مبني كلام المصنف على عدم التوقف بين العارض الذي
هو الذات والمعروض الذي هو الذوات المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التحيز هل
يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم
وهو اقتضاء الجوهر التحيز تابعا للوجود اي هما زائدتان على الجوهر بشرط الحدوث وسمي
الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين وسميها الكائنية معلل بالتحيز يعني الكون وذهب
الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز
بالذات ومنها اختلافهم في ان المحل [illegible] هل هي صفة [illegible] فاثبته
ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لافتقارها الا الذات [illegible] كانت علتها
الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم [illegible] فلا يوصف الذات
وان كان هي الفاعل بالاختيار ابتداء [illegible] ومنها اختلافهم
في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط
قوله ومثل تقسيم الحال [illegible] القول بالحال تقسيمه الى حال هو معلل بصفة موجودة
في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كالاسودية
للسواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف
الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متميزة في العدم بالصفات
جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة للموجود
ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما يتركب
البنية كالحيية وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الى
الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية
[illegible] والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع الحدوث بشرط الوجود كالحلول
في المحل قوله فان قلت لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق [illegible]

التنبيه على اصطلاح [illegible] القائلين بثبوت المعدوم [illegible]

بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليه مثبتو الواسطة كثير من العلماء المحققين
حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان الجاعل جاعل بان
السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب
الماهية غير اسباب الوجود على ما سيجيء تحريره عبر عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما رأوا انه
من شائبة التقرر والتحقق مع تعميم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان
الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات
الممكنة بان الماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود
ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت الخارجي واما الثاني فهو انهم وجدوا
بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالميته ولونية
السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه محقق
[illegible] الموجودات يتصف به سواء وجد باعتبار العقل او لم يوجد على انه
لو وجد اعتبار العقل وفرضه [illegible] ليس بموجود في العقل فحكموا بان هذا
النوع من المعاني تحققا في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة فسموه بالحال
توضيحه انه اذا اسند المعلول عن العلة [illegible] كانت معدومة
قبل [illegible] اعني الموجب به والموجود فلا يكون [illegible] التفرقة بين الحالين — في الوجودية
[illegible] النهاية بموجودة [illegible] واسطة قوله واما ابتناؤه ذلك كم
صاحب المواقف على ما نطق به اصل النسخ [illegible] من اليقين [illegible] اثبات
الواسطة [illegible] الوجود [illegible] تحققها
بموجود [illegible] ومنها ما لا يتصور عروض الوجود له اصلا كالاعتبارات
[illegible] العقلية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة يعني
[illegible] انها ليست متحققة ولا من شأنها التحقق فعندنا يقابل الوجود والعدم تقابل الايجاب
[illegible] والسلب وعندهم تقابل الملكة والعدم والحق ان هذا الظن شيئا اما اولا — لا ينفي [illegible] المتقوم
[illegible] فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره
صاحب التلخيص لا اعم على ما قرره صاحب المواقف [illegible] الظهور انه لا يعرض له الوجود
اصلا واما ثانيا فلان الحال [illegible] يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه

ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونها متحققة في
المتعقل وبه التحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه
جزء الموجود لكونه السواد واما ثانيا فلانه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعدوم
الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاعتراض بان المراد والكائن
بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاعتراض بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم
هو ما الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من
حيث ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل للمحل الخارجي قال المشهور خلاف
في تمايز الاعدام فانه ان ليس التمايز الا صفة مقتضاه للخارج او لنسبة للعدمات
او المعدوم هو بيان عينية تمايز قصد لا تصور فيه نزاع واقول
ان ليس مفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة
عندهم في نفس الامر فكذلك لان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس ٣٨
الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد عن
المحل يصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز الا
التعقل الذي هو محل الخلاف هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف
الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته اثبته
لان التمايز لا يكون الا في العقل اي بحسب التعقل والتصور فان كان في ذلك
الوجود في الذهن على ما هو راى المثبتين له يتصور المعدوم مطلقا اي معلقه
ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون التمايز الا
للموجودات ومن نفاه اثبته للاعدام اذ ليس لها شائبة الوجود متمايزة
في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني
يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له ينكرون ثبوت تمايزها
فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التمييز عندهم مستلزما لثبوت ما يستدعي
ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها
لما هي الثبوت الذهني وان كانت معدومة في نفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز
اصلا قوله والعدم قد يوصف بالعدم لما ... تمايز الاعدام في التصور

الاعراض فان التمايز ح يكون للموجودات الذهنية على ما هو راى المحققين من الحكماء
والمتكلمين وحال النسبة على الجواب يذكر المسائل يدل على ان العدم بالذات لا ينافي
الوجود باعتبار منها ان العدم يعرض للتعبير بان تصور العدم المطلق الذي هو نفي الكون
في الاعيان ثم يرفع ذلك عن الذهن فيكون ذلك عرضا للعدم على ما هو عليه في نفسه
وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن حصوله في الذهن ومنها ان ذلك
العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه قسما له العدم ومقابل له
حيث كونه رفعا وسلبا ومنها ان العدم المطلق اعني ما ليس له ثبوت بهوية في الخارج
ولا صورة في العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه
وتقسيم للثابت من حيث ذاته يمتنع الحكم عليه لا يستدعي ثبوت المحكوم عليه في الجملة
فان قيل فما لا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه بامتناع
الحكم حكما يقينا قلنا الشامل الحكم عليه بامتناع الحكم ليس من جهة انه لا ثابت بل من جهة
متصور ثابت في العقل وامتناع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه وحيث هو هو ولا
منافاة لاختلاف الجهتين وهذا ينحل الى سلك الشبهة المشهورة على ترخيم الحكم على الشيء
مشروط بتصوره بوجه ما وهي ان لو صح ذلك لصدق قولنا الشيء مما اشتغل به هل الشر
كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه بعضهم اشتغال المشروط باشتغال الشرط واللازم باطل لان
موضوع هذه السالبة ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه بالحمل فيكذب الحكم
تعلم صح الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فاقض لان
بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية شرطها اي يصح الحكم
عليه ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى تغيير وهو ان
يقال اشتغال الشرط بالدوام اي ما يكون مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه حكما
او يقال امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا
بامكان تصوره فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم
الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما توجد في موارد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن
حرف لسبب بانسحاب ما لا يتصور اصلا ليس بكلي الى غير ذلك فينبغي ان يكون من الجواب
حاسما للمادة وحاصله ان الموضوع في امثال هذه القضايا متعدد فالمجهول المطلق

حيث انه يمتنع الحكم ومن حيث كونه مجهولا محكوما عليه فيصدق من حيث [illegible] نعل ومن حيث

كونه هذا اللفظ اسم [illegible] بطلان قولنا لا شيء من المجهول مطلقا يصح

الحكم عليه [illegible] كل مجهول مطلقا [illegible] او لا شيء وممكن او لا ممكن وبالجملة فاما بل اوليس [illegible]

امتناع ارتفاع النقيضين [illegible] صدق شيء من هذه القضايا وانما

يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبنا عن شيء واحد وههنا كالايجاب لان كلا

منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا بينه القوم بطريق الترديد على ما ذكرنا 130

قوله [illegible] بيانه [illegible] النقيضين من

المفردات كالموجود واللاموجود [illegible] بموجود

يحكم بينهما [illegible] القضيتين

[illegible] الموجود [illegible] اصلا

[illegible] فيكون

هذا [illegible] الذات [illegible]

تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وعن ثابت عنه فيكون اللاثابت في الذهن [illegible] للثابت منه

بحسب الذات [illegible] باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور فيكون الثاني

قسما من ممكن التصور بل من المتصور [illegible] الذهن اللاثابت

منه وكذا [illegible] وللاممكن التصور [illegible] ان يكون للمتصور [illegible] والاممكن التصور

عين الحمل واللاهوية [illegible] وللاممكن التصور فيكون كل منهما اللاهوية

لا عين [illegible] الذات [illegible] الهوية

واللاهوية ونحكم بينهما بالتمايز فيكون اللاهوية قسيما للاهوية بحسب الذات وقسيما لها

باعتبار ثبوتها في الحمل ولا تناقض في شيء من ذلك هذه [illegible] حل كثير من

المغالطة قوله المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان

موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد

كاتبا او يعدم [illegible] كما في وجود زيد في الزمان او المكان [illegible]

والحمل قد يقع ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم

بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة [illegible]

فلذا قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات [illegible]

الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح [illegible] الموجود [illegible]

تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة [illegible] بحسب المفهوم

بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة [illegible]

اريد الاتحاد في الوجود الخارجي [illegible] الخارج كقولنا العنقاء

معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب [illegible] للنقيض

والنوع كلي والفصل [illegible] الجنس الى غير ذلك [illegible] الكلام في

[illegible] الخارج

مع [illegible] والوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن [illegible]

[illegible] الموجود

[illegible] موجودا

واحد [illegible] والخارج

او [illegible]

[illegible] الذات [illegible] الموضوع

[illegible] المفهوم [illegible] ذات الموضوع [illegible] المحمول [illegible]

ع [illegible] الوسطى في الشكل الاول [illegible]

كقولنا [illegible] وكل [illegible]

[illegible]

[illegible] الايجاب في الذهنيات ان المعتقد الاول الذي يصدق

عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير [illegible]

[illegible] في ذاته ووجوده العيني وانما التعدد في مفهوميهما الذين كلاهما [illegible]

[illegible] شريك الباري ممتنع ان ما يصدق عليه في الذهن انه

شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه ممتنع الوجود في الخارج وعلى هذا [illegible]

ولا يكرم حملها على [illegible] انه لا واسطة بين الوجود والعدم [illegible]

١٣٣

اعتبار مقارن للمحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال

الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية

المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع وان كان

مع اعتبار المحمول يلزم اعتبار عدمه تناقضا

وان كان لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما الكلي لا يلزم ان يعتبر فيه

احدهما وانما هي بعد من قبيل الحمل فانه يحمل عليه الوجود كان موجودا او العدم كان

معدوما او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر فيه شي من ذلك

وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما موجها لما الحكم على الشي بشي ثبوت ذهني

ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات مع قطع النظر عن اعتبار

الاوصاف لازمة كانت او مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في

الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني او نقيضه لم يكن لغوا او تناقضا

الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهني قوله

ولا نشترط يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اي حقا وصادقا وقد يكون فاسدا اي

باطلا وكاذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال الخاصة ليست صحة

الحكم بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور

الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل الامتناع

والجمع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او نوعي ولا يكفي المطابقة لما في

الاذهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا

العالم قديم حقا وصادقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر

في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع وبالخارج اي خارج ذات المدرك

والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته

بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر

الشي وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا تحقق له ولا تشخص في الاعيان

كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل

[illegible]

١٣٢

مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها

ولم نتمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلها ان المطابقة لاضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل

ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او الاعتبارات

يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها البديهة او البرهان وتلك النسبة من حيث انها

نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد

بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعل اعمها في الاعتبار على ما بيننا

هذه النسبة يكون معنى انه مطابق للواقع ولما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من

زيد وعمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة

على مختلفة الايجاب والسلب مع تصور النسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر فيما

بيننا انه ما ثبت حصول لا بحسب المتصل وكانه عند هؤلاء جميع صور الكائنات والاحكام

والموجودات في جوهر مجرد ازلي يسمى العقل الفعال ومعنى ما في نفس الامر ما في

العقل الفعال ويستدل على وجوده بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها

ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق

كالحكم بعكس ذلك والاول يستدعي ثبوتا في غير الذهن يطابقه ما في الذهن ولان

ما سواه لا يجوز ان يكون محلا للصور والاحكام لا في الخارج ولا في مكان او زمان او مكان

مع ان المطابقة لما في نفس الامر الكل يستدعي ولحد لزم ان يكون ذلك المحل الخارجي

جوهرا مجردا ازليا يشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لاستحالة اشتماله على الكثرة

بالفعل لاستحالة اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل ثم قال بعض الدين وهو الذي

عند العلماء القرآن المجيد او اللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس

وانت خبير بما ذكر مع ضعفه بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب

الاية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال

باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في

نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور

الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفائه على ما هو راي المتكلمين وكان المراد

انطباق ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال

وان شاء الله المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال لمنع اعتبار
انطباقها على ما في نفس الامر على ان العقل الفعال لعدم الانطباق في العلم السابق عليه
ولو بالذات كعلم الواجب لاستلزام مطابقة الشيء لما لا تحقق له مصرون العلم بالجزئيات
هنا الجزئي ونظام ذلك في هذا الوجه لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن
الاول بان صحة الحكم الذي في نفس الامر لا يكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر
وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء مع ما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة
انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب انهم
لا يثبتون لها ولا للعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في
العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة قوله المعنى المتعارف في المشهور وهي ليست
مشتقة على هو ولا فالواجب ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكلية ما به يجاب
عن السؤال بكم هو للاختصار او المراد ما هو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف
شبيه الاسم وترك التقييد اعتمادا على ان المتبادر احتراز اذا عن ذكر الجنس في
المشهور منهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب بحسبه ماهية الشيء بوجود انه بهم
بالجملة سمي المهية ان هذا التفسير لفظي ولا هو وقد يفسر ماهية الشيء هو
ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه
مناد على قول الفاعل وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به
يكون الشيء ذلك الشيء كما يتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا ولا فاعلا
وما الجعل مبني هذا التفسير على ان نفس المهية ليست بجعل الجاعل على ما هي عليه بل
المهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها
ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالمهية المتحصل
مرادا الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدق عليه الماهية من الافراد قوله
وتغاير عوارضها ماهية الشيء وحقيقته تغاير جميع عوارضها اللازمة المفارقة كما
للثلاثة والزوجية للاربعة كالمشي للحيوان والضحك للانسان فهي تغاير العروض والعارض
والهوا صدقها على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي في نفسها ليست
شيئا من العوارض ولو على طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة

والكثرة وانما ينضم اليه هذه العوارض موجودا او معدوما حادثا او قديما واحدا او كثيرا
الى غير ذلك وتقابل تلك المهية اي يعرض لها تقابل الابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق
الانسان الواحد على الانسان الكثير وبالعكس ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا
القياس بحيث يحمل هذه العوارض على المهية من حيث هي هي كما يقال الاربعة من حيث هي هي
زوج اوليست بفرد يراد ان ذلك من عوارض المهية ولوازمها ومقتضياتها من غير
نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الا حمل الذاتيات فالاربعة من حيث هي هي ليست
الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل نظر في النقيض فقيل الاربعة من حيث هي زوج او ليست
بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم حرف السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست
من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس منها
داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج او ليست بزوج او ليست هذا ولا ذاك
بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها والنقيض
انما من العوارض واما اذا اريد معكوس الحيثية ان ذلك العارض مقتضاها
المهية في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد دون قولنا الانسان
من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك كما ذكره في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه انها
اتصاف هو بط السلب على اطلاقه والامام ولو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين كقولنا
الانسان اما واحد او كثير لم يلزمنا ان يجيب بالتخالف بالا اذا سئل بطرفي النقيضين لان
معنى السؤال بالموجبتين انه دائم يتصف باحد الموجب اتصف بذلك ولا اتصاف لا
يستلزم الانفصال يستلزم التناقض هذا ما قاله المواقف لو سئلنا عن الجهد وليس
الانسانية من حيث هي هي احد الامرين لم يلزمنا الجواب ولو قلنا الاهنا ولا ذاك اي ليست
من حيث هي اولا لا بتقديم السلب لم يلزم ولا يخفي ما في لفظ المعدود ليس من العدد
على الطريق فان قولنا هذا ليست من المعدود في شيء وكذا قولنا هذا واحد اي اكثير وكثير اي ما
لا واحد لا بصير اعمى لا اعمى اي لا بصير لم يقل احد يكونها معدولة في قولنا يتفق
تقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي
في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في زمان واحد في مكانين وموصوفا بصفتين متضادتين
وان كانت غيرها لم يكن المهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها

عينها بحيثيا الحقيقة عن جانب الخلع ولا يمنع كونه الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة ومتصفا
بصفات متقابلة بل يجب في طبيعته الا يعد ان يكون كذلك قوله المبحث الثاني المهية
قد توخذ بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والمهية بشرط شي ولا خفاء في وجودها كزيد
وعمرو ومن افراد مهية الانسان وقد يوجد بشرط ان لا يقارنها شي من العوارض وتسمى
المجردة والمهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض
وكذا الشخص وهي في الاذهان ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان
الكوسج الذهني اضافي من العوارض التي تحفف الصورة الذهنية بحسبه الخارج بتجرد
اعتبار العقل وجعلها اياه ... وتقييدها ... ورعم بعضهم انه يجوز وجودها
الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية على ان الكوسج الذهني من العوارض
الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان
بالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا فيكون الموجود في الخارج
من العوارض الخارجية محل نظر على ما سنشير في بحث الوجود فلا يمتنع امتناع
وجود المجرد في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من عدم
تعقل العوارض بالخارجية ويثبتونه بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ المهية
من غير ملاحظة شي معها ورد بان مثل هذا لا يكون ماخوذا بشرط لا وهو ظاهر وثانيهما
ان للعقل ان يفرض عدم كل شي حتى عدم نفسه فجاز ان يفرض المهية مجردة عن جميع العوارض
حتى عن الكوسج الذهني وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضي
كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فانه لا معنى
للماخوذ بشرط لا سوى ما يتصوره العقل كذلك قلنا نعم لا يمتنع وجوده في الخارج
بان يكون مقرونا بالعوارض بالمشخصات ويعتبره العقل مجردا عنها لكن المحال
انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشي من العوارض مطلقا او العوارض
الخارجية امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك
... وجوده فيهما فان قيل فكيف يصح الحكم بامتناع ... الوجود في الذهن قلنا ...
المجرد المطلق وقد سبقت قوله وما نسب الى افلاطون ... نقل عن افلاطون انه يثبت
المهية المجردة عن اللواحق وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل

للمتقابلات اما المجرد وقبول المتقابلات فلصحة كونه جزءا من الاشخاص المتصفة بالامور
المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتي من ان كل مجرد ازلي وكلا ... ان
كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء للاشخاص المتصفة بالعوارض
لا مجردة وانه هو المهية لا بشرط شي لا المهية بشرط لا شي وان الوجود من اعلى نقضها فالمجرد
المجرد تناقض اللهم الا ان يقيد العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود نفس المهية
قال الفارابي في كتاب الجمع بين رايي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات
صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق وهو اشار
اليه عظماء الحكماء المتالهون من ان كل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية
ومركباتها جوهرا مجردا في عالم العقل به تربية حفاظ الذي لنوع النامي الذي
تحتها وتحدث الذهنية والسمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبرون عنه في لسان الشرع بملك
الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكون ... كونه كليا لذلك النوع
ان نسبة ... الجميع ... على السواء لا بمعنى ... متناهي لزم ان يكون ... مجردة
موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد ... في المواد وتكون هناك اسباب
محسوسة فاسدة واخر معقول مجرد دائم لا ... ما غير المثل المعلقة التي يسمونها
عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل ...
المعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل يكون لكل منهما من الجواهر والاعراض على
... صاحب الاشراق ... الصور المعلقة ... افلاطون ...
... عالم العقل ... متعلقة في عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها
وذكر ان لكل نوع من الفلكيات العنصريات التي في عالم المثل ايضا رب نوع
عالم العقل وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة دون الاعراض
والاجزاء ... رب النوع الذي هو مثلها من الاجسام مثال في عالم العقل
جوهر مجرد له هيئات نورانية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع الحقه
او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه قوله وقد توصف لا بشرط
شي ايضا في شان المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعني الماخوذ لا بشرط شي فلا ...
لصدقه عليهما صح ... صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشي ...

بحث المهية المطلقة

ثم نسبنا فان فكيف يتصادقان قلنا الثاني انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا
المفهوم لا يكون ذاك وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق
والحيوان اللابشرط فانما الثاني في الصدق بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه
كالمخلوط والمجرد ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان
ان ذلك مبني على كونها جزء من المخلوط الموجودة في الخارج وليس بسلم لان الموجود
من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق
مركب منه ومن المخصوص هو التشخص والا لما صدق المطلق عليه وما صدق المطلق
صدق الحمل الخارجي المعتبر بحسب الوجود لكلاهما بل انما المغاير والتمايز بينهما
والتعدد في الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه
نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل المأخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج
لانه كلي طبيعي وليس شيء من الكلي بموجود في الخارج لان الوجود في الخارج مستلزم
التشخص المنافي للكلية وينافي اللوازم دليل منافي للملزوم قلنا لا نسلم ان الموجود
المأخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والمأخوذ لا بشرط شيء
اعم من ان يعتبر معه شيء العارض او لا فلا يمتنع وجوده فان قيل ينبغي ان لا
يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كليته العارضة ينافي الوجود الخارجي
المستلزم للتشخص قد اشتهر فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا
المراد من الكلي الطبيعي هو المأخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجود الخارجي
انما ينافي عند عروض التشخص فيعتبر الحاصل ان صدق عليه الكلي الطبيعي فهو
المخلوط موجود في الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج
كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي علم وذكر ابن سينا
ان ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين
وذكر ابن سينا ان الماهية قد يؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان
يكون ذلك المعنى وحده ويكون كلما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا
على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزء منه مادة له فتقدم في الوجود الذهني والخارجي
صورة امتناع حمل الكل بمعنى الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل

وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع
تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال
المقارنة والمأخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا
للمقولية على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص ويصير
بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي قومه وجعله احد الاشياء المحمول
عليه فصلا وقد يكون متحصلا بنفسه كالنوع البسيط او بما انضاف اليه فصل
اخير الاشياء كالنوع الداخل في الجنس تحت نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط
ان لا يكون معه شيء واذا اقترن به الناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق
فالحيوان يكون مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متحصلا
بكونه نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا
وان يختص بالناطق يحتمل انسانا ولا يحتمل له انه حيوان كان جنسا والحيوان
جزء الانسان متقدم عليه في الوجود والثاني ليس انسانا والثالث جنس له يحمل عليه ولا
يكون جزءا له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة لما مر واما حال الجنس والفصل الجزئين للنوع
لان كلا منهما متحد جزء من حد صورته لا لانه للعقل من ملاحظته يحصل صورة
للنوع الا اجل حمل الجنس فهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع والفصل بالطبع
بحسب الخارج فيكون متأخرا فانه لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يحصل له شيء
وشيء يخصه ويحصل ويصيره موجودا بعينه هذا ما ذكره ابو علي الشفاء وحصله المحقق
في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث لان المفهوم من المأخوذ بشرط ان يكون وحده
لا ما يقارنه شيء اصلا واما لا كان ما عرض او بعد ذلك يكون المقول يكونه جزءا منهما
الى ما مر وما نحن فيه ما قصدنا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به
في بيان ما خص مثال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذه
ان يشرط احدا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى اخر من حس او اغتذاء كان
خارجا عنه ثم انه جعل صورة الجسم متحدا بلا شرط شيء وصرح اخرا بانه
مأخوذ بشرط شيء ومبناه على ما مر من كون المادة من كل شيء ان النوع هو مجموع
الجنس والفصل محمولا على ما يعرض المحصل عما انضاف اليه والمأخوذ بشرط شيء شارح

المفهوم المأخوذ

رعلى ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات حقيقة الكلام ان الماخوذ
لا بشرط شي اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما تقارنه من جهة الاتحاد
حتى كان ذاتيا له واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان ذاتيا محمولا عليه والمراد بالماخوذ
بشرط شي هو ان كان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذا النوع يحتمل ان
يكون احد الاصناف والاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني
متحصلا غير مبهم والجواب ان الشيخ عندهم في الماهيات الحقائق فالمراد الابهام
وعدمه في الحقائق [illegible] المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية على ان يلزم
تكافي الوجود العقلي [illegible] ذلك من جهة ان تصور النوع موقوف على تصور
الجنس والفصل ومعروض [illegible] احد من الماهية [illegible] واما التغاير
بحسب الاعتبار [illegible] الاولى بشرط لا وفي الثاني لا بشرط وقد قال ان هذه
المعاني اما العقير [illegible] الصورة العقلية [illegible] الكلية فيكون المادة من
المواد العقلية ويتقدمها الوجود العقلي [illegible] كتقدم المادة الخارجية بالوجود
الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي [illegible] اما ان المواد العقلية ماخوذ
من المبادي الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما ان الحيوان
الماخوذ [illegible] يتقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك [illegible] الذي هو البدن
متقدم في الوجود الخارجي حتى لو لم يكن المادة ماخوذة من مبدا خارجي كاللون
[illegible] لم يكن له تقدم الا في العقل [illegible] الحكم [illegible] الماخوذ
بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج والماخوذ لا بشرط شي هو
المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء المشابهة بالجزء لما اشتمل الجزء من جهة
اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حده اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه
يشهد بانه ليس من تصانيفه وذلك انه قال [illegible] الماهية [illegible]
عدا [illegible] بحيث لو انضم اليها شي لكان [illegible] ولا يكون [illegible]
المجموع الحاصل منها ومن الشي المنضم اليها والماخوذ على هذا الوجه هو الماهية
بشرط لا شي ولا توجد الا في الاذهان وقد توخذ الماهية لا بشرط شي فهو كلي طبيعي
موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما 140

له وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات تبعا للمشهورين من المتاخرين
وفيه شهادة صادقة على ما ادعى به ان التجريد ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن
ان ينسب اليه غيره قوله المبحث [illegible] يعم المركب والبسيط ولا يرى ان
كالنقطة والوحدة والوجود واما المركب فلها اجزاء كالجسم الانسان والسواد ووجود
المركب معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيط اذ لو كان كل علة
غير متناه او الواحد موجود فيه الضرورة وانا في المركب العقلي فلانه لو لم ينته
الى البسيط لزم [illegible] الماهية لامتناع [illegible] العقل بالاسباب [illegible]
[illegible] استنباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد يعني
ما لا جزء له [illegible] في العلة [illegible] الخارجي وانما يحصل من الجيد
الا ان من الواحد الذي هو احد اجزائه فهو [illegible] عدم الانتهاء الى البسيط لكون
الماهية [illegible] تركيبات غير متناهية [illegible] متناهية [illegible] وجود الكثير
الواحد بالضرورة [illegible] المدعى واما الثاني فلان معنى التركيب العقلي
ان لا يكون [illegible] اجزاء [illegible] العقل [illegible] لا يستلزم كونه متعقلا باجزائه
فالاولى التمسك في اثبات البسيط [illegible] كالوجود قوله [illegible]
يعني اذا [illegible] من باب الاشتراك وباب الاجمال [illegible]
[illegible] الماهية لان ذلك [illegible]
[illegible] المطلوب [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الاستغفار [illegible]
[illegible] تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى المتباينة عنها بالذات اي اخص
[illegible] لوازم الماهية [illegible] تركب الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالكمال
[illegible] الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية المتباينة بالذات او لوازمها
[illegible] الماهية فان كانت كليا [illegible] الانسان والفرس وكلتاهما ذات
كانت احديهما [illegible] واحد منهما واما مجرد الاشتراك كما في ذاتي مع الاختلاف
[illegible] الثبوتية او السلبية مجرد الاختلاف بالذات مع الاشتراك في العوارض

فلا يستلزم التركيب الخارجي لجواز ان يكون الامتياز المشترك تمام ماهيتهما وتستند اصلاف العوارض لا اختلاف حقائقها كما في اصناف الانسان واما اراده من ان يكون ما به الامتياز المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في امر كالوحدة والنقطة في العرضية والامكان ونحو ذلك قوله وقد يفسر البساطة والتركيب بالتفسير الثاني وصفان متباينان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لكونهما في قوة النقيضين وقد يوجد ان متضايفين بان يوجد البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزئه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه بمعنى كونه كلا له وبهذا المعنى غير معنى كونه ذا اجزاء الحمل ويجوز معنى التركيب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب و بالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافة اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي فهو مركب بالقياس الى الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر الحقيقي الاضافة الى الجزء فيكون اعم الا جزء فيكون اعم مطلقا من الاضافي ويذكره التجريد ان البسيط الحقيقي احص مطلقا من الاضافي وان المركب الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا عكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجزء الكتب اما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة فوجه بطلان البسيط الحقيقي لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من شيء ضلالا لجواز ان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان اجزاء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فقلاس باطل قطعا قوله ولا يدس تقدم الجزء زمانا دائما يتقدم جزء الشيء عليه وجودا وعدما في

الجزء متقدم على الكل وجودا عن الواسطة ...

الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء اما العدم فبالنسبة الى اجزاء بمعنى ان وجود ما اشار مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدم الاعلم احدهما ووجود الشيء الخارج يفتقر الى وجود الحال والمحل وعدم العلم بشيء منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى ان يحكم العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط والكسب بالبرهان بل يجب اثباتها وتمتنع سلبها عنها بمجرد تصورهما على التعين الا استغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان ثبوت الحيوان للمركب كالحيوان للسكت اللون للسواد لا يفتقر الى سبب جاعل ما ان جاعل الحيوان هو جاعل الكسب جاعل اللون هو جاعل السواد وتظهر الجزئيات ثلث الاولى التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية تخص الشيء من العوارض الخاصة الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد احضار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم او استغنى لحطاره مما بالاخص الا انه يمكن مشرق على الماهية والثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على العوارض اللازمة اعني اللازم للشيء لذاته من غير واسطة سواكانت للجسم ثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كثبوت الزوايا الثلث المساوية بالشكل الشكل لازم له لوازم ومنهم لانها لا وسائط او جنبهم كما لانقسام بالمتساويين للاربعة والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية اولية والاستغناء عن الواسطة يجعل محمولها اوليا وبينهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الاربعة وتساوي السطح وصدق الاولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا المثلث فان قيل ان اريد بالجزء الاول التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني بالعيني على ما ذكرنا الحلل على انها للشيء مستقيمة عليه في الخارج ان كانت علة في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة ايضا يكون اضافية لا حقيقية قلنا الظ ان مرادهم على ما صح به

في الامام ومشاه على ما تقرر عندهم من وجود الكلي الطبيعي لكن جزء من
الاشخاص وان قد يشنا بطلان ذلك فالاولى انشاده على ما ذكرنا من ان الجزء
باتمر من ثم الحريه متعلم بالوجودين اما بالوجود العيني فباعتبار كونه تام
لكونه ماخوذا بشرط لا واما بالوجود الذهني فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه
ماخوذا لا بشرط فيكون الحاصل مخصصه غير صادق على الكل الحاصل عام الا
انها لا يكون شاملا شيئا على ان من الاجزاء ما لا تعلم له في الخارج كالوحدة التي ادراه
في الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء التي لا يجري اذ لحوق باعمال جنسهم بل وحد ذلك
قوله والتركيب قد يكون حسيا بان يحصل من اجتماع عدة اشخاص جسم واحد
في الالة مختصة باللوازم والاثار واصلح بعض اجزائه الى الشخص ضرورة
للتقطع بانه لا يحصل من الحجر الموضوع بحسب الانسان جسم واحد والاصلاح فيما
الخروب فلا يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وكالمعجون
العدديه او النباتيه او الحيوانيه فان الصورة يحتاج الى الملك الموافق عن عكس و
كالمركب من الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يحصل
محصوليا بما بها في الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذي
يحصل طبيعة الجنس ويقرره ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس
لكن الذي لا الفصل بعد لحظة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته انه علة لطبيعة الجنس
يحملها الصورة الجنسية متحصلة بنفسها بل مبهم محصلة لان معالجة الخاصة شاملة
الجانب واذا اقتضى اليها الصورة الفصلية تحصلت فارتفعت احد تلك الاسامى والفصل
في الجسم بعد تحصلها بهذا المعنى واذ تعلق ايهامها للجنس بحالها في العقل لظهور ان
المعنى الجنسي بعقل من غير فصل ولا لحصول لها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج والا
امتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة ومن البين ان ليس في السواد امر يحصل به اللون
واخر قابضية البصر يجتمعان فيحصل منهما السواد بل التحقيق ان ليس في الخارج
الا الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل يحصلها من
الشخص بحسب استعداداته يعرض للعقل واعتبارات يتعقلها من جزئيات اكثر
مختلفة في التباين والاشتراك وفيه رامز بانه صورة بحسبه لا يشاركه فيها غيره

لمعنى التركيب الحسي

يتحصل الجنس اي يصير
نوعا حصة ولذا انتقل
الامام عن ال على صح

واحرى صورة مشاركة فيها عمرو وبكر واخرى صورة مشاركة فيها الفرس وغيره
وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع البسيط كالسواد لظهور ان ليس
في الخارج لون وشي اخر به امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان
جعل لونا فجعل سوادا بل جعلا بسيطا واحدا واما في غيره فالاجسام المتمايزة في العقل متمايزة
في الخارج ويصح جعلا منها ولعلها كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه
بالنفس الحيوانية فجعل الجسم على النفس اجزائه النفس الحيوانية ولكن الجسم بعينه موجودا
كالفرس الذي يموت جسم سائمة فتحل التجزي اي تعلق حصول جسما بجعل جزء ما فكلما الجسم
الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على كونه جنسا ولا كلام في حمل الاول على الكل
بالوجود الخارجي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي وعلى هذا يحمل
ذلك والحاصل ان الاجسام المتمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادي متمايزة بحسب
الخارج كالحيوان فان الجسم النفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة وقد لا يكون
كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالخط من الكم وقابلية القسمة في الطول والعرض
وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعضهم كون الفصل عرضا فان الخط
للشيء الكم المتصل يحصل بامتداد طوله وعرض فقط فيكون سطحا وبامتداد طول
فقط فيكون خطا قوله وكالهيولى والصورة يعني ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد
يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهيولى والصورة
الجسمية فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي فانها تشخصها وتشخص المادة
بالصورة المطلقة ومن حيث هي ما عدا التشخص وتحقيق ذلك في بيان فقد قوله وقد
يكون اعتباريا بان يكون مشاركا عن امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن
له وحدة في الحقيقة فربما يصح باعتبارها احكاما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد
والمقصود هنا الاصطلاح بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاصطلاح اصلا فما
لا اصطلاح في الكلية للاجتماعية الى الاجزاء المادية لازمة قطعا وان اريد عدم الاصطلاح
فيما بين الاجزاء المادية فذلك بعينه يلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية
للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والهيئة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية
محض اعتبار لا تحصل لها في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورة

لمعنى التركيب الاعتباري

اذ ليس لها العسكر في الخارج

صور التي تفيض على المواد في نفس الامر وتتصرف فيها واما في مثل البرهان والسكنجبين فهل يحدث
صورة نوعية هي مبدأ للآثار وهو بعينه المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض
فان التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر والعرض فيه تردد من لم
والاجزاء قد تتداخل اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون
بينهما تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين
على كل ما يصدق عليه الآخر فيكونان متساويين كالمركب من المتعجب والناطق او من
جانب احد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما
عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما على الوجه الجزئي بان يصدق
كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب
من الحيوان والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة
كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة
كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تنقسم المتخالفة الى ما يكون الجسم مع ما عرض
من الاضافة الى الفاعل كالقطع الحاصل من المعطى او الى القابل كالفطوسة لتقعير في
الانف او الى الصورة كالاقطعية لان فيه تقعيرا او الى الغاية كالخاتم الحلقة من
بها الاصبع والى ما يكون الشيء مع اضافته له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما لا
يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن
للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة من الوجودي
والعدمي كالسابقة وعدم المسبوقية للازل وليتعرف ايضا اما حقيقية كما في الانسان من
النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب منا القرب وزيادة او ممتزجة بعضها حقيقي
وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي قوله البحث الرابع
بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها
بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم
الى ان المركبات مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من
المركب والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن يحتاج الى الفاعل لما سيأتي من ان

علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة تقتضي كالنسبة شيئين فلا يتحقق في
البسائط اشار الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركب بل بين الماهية
ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فيتحقق في البسائط ايضا
لا يقال عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة بمعنى كونها ذا سالبها انها
بحال اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في
الاحتياج الى الفاعل ويمكن ان يقال لو لم يكن البسيط مجعولا لم يكن المركب مجعولا لانه اذا
تقرر في الخارج جميع اجزاء المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل تقرر المركب
لا محالة ضرورة ان يكون لكل جزء تقرر وهو يوجب تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق
ان مجموع التصورات وتصور المجموع لا يتمايز الا بالاعتبار من مجموع التقررات وتقرر
المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك في العقل بان يلاحظ بالاجمال المتعلق
بالتصورات تصور واحد وتصور فلهذا مع ملاحظة التفاصيل يكون الى الفاعل
لا بد ان يوجد في المباحث ويحصلها لكن الماهية في الخارج حتى يحصل المجموع لا ان
المعلول عند الفاعل انما الوجود من الفاعل لا حصوله فيه كونه حاصلا في الخارج
بل لا بد ان يبقى شيء منها يحصل الفاعل ولو هيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحققا
سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تاثير فيه والا لزم احتياج الى الفاعل الذي
لا تقرر للماهية في الخارج بل تمام الماهية يحصل فلم يكن بالفاعل شيء وللمعنى
المجموع الماهية سوى هذا فالجواب على الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده بتعين
من الفاعل وعن الثاني انه لا ريب الآن ماهية المعلول لا يكون حاصلا بحصوله
الفاعل والحصول والتحقق سوى الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير
احتياج لها الى الفاعل ولا تاثيره فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر التحقق والثبوت
فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها كذلك في الخارج فلم يسلم لزوم ذلك على
ذلك الفاعل في الوجوه الثلاثة على تقدير تمامها لا يفيد الا كون الوجود بالفاعل
اذ لا نزاع في ان للفاعل جعلا وتاثيرا في الممكن بالجعل اما الى ماهيته او الوجود او اتصاف
الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركبة خاصة وكل من الامور الا ان
[illegible] الماهيات فيكون الجعل هو الماهية الجواب انه لا نزاع في الماهيات الا انه

اصطلاح الثاني ليس معروفا بحسب الحقيقة

الانسان الا فيما صدق عليه من الافراد فيجوز ان يكون المحقق في ذلك الشخص الذي
تحقق افراد ماهية الانسان مثلا والوجود الخاص الذي يعرض افراد ماهية الوجود
وكذا الاتصاف والانضمام **قوله** فالحق ان المجعول بمعنى ما يحقق به الماهية بانه
كون الانسان انسانا وكان بالفاعل صحيح والجواب ان اريد انه يلزم ان يكون
الانسان ليس انسانا نظرا الى السلب فلا نسلم استحالته فانه عند ارتفاع الفاعل
يرتفع الوجود ويبقى الماهية معدومة ويكذب الايجاب فيصدق السلب وان
نظر الى العدول بان يعرض الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون الا انسانا فلا نسلم
لزومه عند ارتفاع الفاعل لفي الانسان حتى يصح موضوعا للايجاب **قوله** 148
فان قيل يريد التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه يلزم ان ليس
للفاعل تاثير ويحصل بالنسبة الى ماهية الممكن واخر بالنسبة الى الوجود حتى يكون الماهية مجعولة
كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بل دون الفاعل حتى يكون المحقق هو الوجود
فقط بل اثر الفاعل تحقق الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وهذا ذكره الامام من ان
المراد ان الماهية من حيث هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة
ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا
منها الا ان تصور فيه نزاع او يتعلق بخصوصه بالذكر فائدة وكذا قرينة ذكره صاحب
المواقف من ان المحقق ليس هو من ان الماهية الاحتياج الى الفاعل فهل نريد بها الاحتياج الى
الغير على ما هو الحق وكذا تعلقها بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون
من لوازم الماهية كالزوجية للاربعة حتى لو تصورنا الاربعة ليست بزوج لم يكن اربعة
ومنها ما يكون من لوازم الهوية كالتناهي للجسم حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناهيا
او حادثا كان جسما ولا خفاء ان احتياج الممكن الى الفاعل المركب البسيط جميعا
من لوازم الهوية دون الماهية مطلقا اي بسيطا كان او مركبا اولا وان الاحتياج الى
الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فان المحقق
ان الماهية مطلقا اي بسيطا كان او مركبا اراد ان المحقق ليس بعرض للماهية الجعل اعني الحاجة
بسيطا بمعنى الماهية الخارجة عن مقتضى الهوية وان لم يعرض للماهية من حيث هي جعل
ان يريد انه يعرض للماهية من حيث هي المحقق في الجعل اي بمعنى الاحتياج الى الغير

لا يرفع باو تفاعه فيلزم الا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل مه

لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان
الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق
بين المركب والبسيط اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط
وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى

الفصل ٣ في لواحق الوجود

قوله الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية حمل صاحب التجريد الوجوب
والامكان والامتناع وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود وحمل التعين
الوحدة والكثرة في فصل الماهية وحمل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف
حمل التعين في فصل الماهية والوجوب مقابلته فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة
وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب مقابلته وصاحب الصحائف
جعل الوجوب ومقابلته والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقي من لواحق الوجود
فالظاهر الاولى ان يكون الكل من لواحق الوجود والماهية لتعم على جميع البواقي

المبحث الاول ٤ في التعين ومباحثه

قوله المبحث الاول تعين الشيء وتشخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه على ماهيته
ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا فيه ومتشخصا ومحتاجا والمعنى
الذي يشتمل عليه الكلي ماهية موجودة مفهومه كليا صادقا على الكثرة وبين المعنى
والتعين عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشتركا في
مثلا وان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز عن غيره وتصادق التعين دون التعيين
حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس حيث تعتبر الكليات كالانواع المعتبرة اشتراكها في الجنس

لوجهين الاول فيه ان التعين امر اعتباري

قوله المبحث الثاني التعين امر اعتباري لا تحقق في للعيان اذ لو كان موجودا
في الخارج لكان له تعين ضرورة وتسلسل الكلام اليه وتسلسل ما يحصل للاسلم
لو كان موجودا لكان له تعين لكن لا يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية
لاحتياج التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هي مخالفة بالماهية متمايزة بالذات
مشارك في لفظ التعين او في عرضي لها سوى مفهوم التعين ولما صرح ان كل
موجود ماهية كلية العقل وانا يمنع تعدد افرادها في الخارج ومثلا في
الواجب محل نظر فلا اخص الدعوى بالتعين وان كان الشارح انه وان
لم لا يجوز ان يكون تعينا لتعين نفسه لا زائدا عليه تسلسل ايضا لان تحقق التعين كله

لو كان موجودا له تعين واحد ولا يصدق او مقتضي وان كان الشيء التعين
او التعيين مه

واما التمايز بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك وهذا المعروض
والعارض في الامور الموجودة في الخارج ضروري واما بعض الاتحاد بحسب الواقع
في الامور الاعتبارية كعدم العدم وحدوث الحدوث الثاني لو وجد في الخارج
لو ثبت عروضه لحصة هذا التشخص من الموجود في الحصة الاخرى منه على وجودها
وغيرها فان كان تميزها بهذا التعين لزم الدور او بتعين اخر تسلسل وهذا
هو المراد بقوله لو وجد لتوقف تعينه الى المادة على غيرها فلا يرد ما قيل ان
تميز الماهية بذاتها وبما لها من الحقيقة لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين ثان ليلزم المحال كما ان
تميز [illegible] من الجسم الابيض [illegible] لا ببياض اخر وحاصله ان ذلك [illegible]
الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة متميزة بما عرضت له من التعينات كحصص الانواع 50
من الجنس متمايزة بالفصول ولا يتوقف تخصصها على كل فصل تخصصه على غيرها فاني
قلت وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه
معارضا للوجود [illegible] وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان
التمايز هناك عقلي لا ضرورة [illegible] متقدم بمعروضه التعين [illegible] بالذات
[illegible] ولا [illegible] ما فيه بالزمان لجواز ان يكون الشيء محتاجا الى [illegible]
يكون مقارنه كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو حصة الجسم [illegible] الهوية
[illegible] التعين والتميز [illegible] معروض الهوية فلا يمتنع ان يكون [illegible]
[illegible] التعين قوله احتج المخالف اي القائل بكون التعين وجوديا بوجوه
الاول ان حصة التعين لكونه عبارة عن [illegible] مع التعين وهو موجود [illegible]
الموجود موجود بالضرورة [illegible] ان اريد بالتعين الموصوف بالتعين [illegible]
التعين عارض للحصة وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان
الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الا
مركبا اعتباريا فكيف اذا كان ما وجوده [illegible] واعترض [illegible] المواقف
بان المراد بالتعين هو ذلك التشخص المعلوم وجوده بالضرورة [illegible] وليس
مفهوما مجردا مفهوم الانسان والا لصدق على [illegible] الانسان مع شيء اخر [illegible] التعين

فيكون

فيكون جزءا من هذا الموجود فيكون موجودا والجواب اما [illegible] ان التعين مفهوم
مفهوم الانسان [illegible] لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المتعين
[illegible] الذي لا يصدق على [illegible] دون المجموع ولو سلم [illegible]
ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم [illegible] الكم والكيف والاين
ونحو ذلك مما نعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات
لا يسمونها التعين بل [illegible] التعين الثاني اي الطبيعة النوعية كالانسان [illegible]
[illegible] الوحدة والكثرة [illegible]
[illegible] الموجودة [illegible] التي ربما يكون محسوسة [illegible] المراد
بالتشخص الثالث ان التعين لو كان عدميا لما كان [illegible]
ولم يكن [illegible] الخارج
والجواب [illegible] الى الطبيعة [illegible] العوارض المشخصة
ولا نزاع في وجودها على ما سبق الرابع ان التعين لو كان [illegible]
مطلقا [illegible] لكل [illegible] عدمي [illegible] على
[illegible] وجود [illegible] واما
على الثالث فلا نحكم [illegible] والجواب اما لا نسلم ان العدمي [illegible]
يكون [illegible] الخارج [illegible]
ولو سلم فلا نسلم ان [illegible] العدمي وجودي [illegible] ولو سلم [illegible]
[illegible] التعين على المفهوم
اخر وان [illegible] ولا نسلم ان كل ما [illegible] عدمي
[illegible] على جميع [illegible] ولو سلم فلا نسلم
[illegible] ان يكون [illegible] مفهوم التعين
[illegible] التعين لو كان [illegible] كالاطلاق
[illegible] العموم [illegible] ذلك [illegible] كالحكم
العموم [illegible] عدم الاطلاق [illegible] التعين [illegible]
كعدم الاطلاق [illegible] عدم [illegible] عدم الاطلاق

وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون مميزا فلا يكون تعينا وان
لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عنه بعض عدم الاطلاق لزم جواز
الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعين ح لكن اما ان يتحقق
عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وهو رفع للنقيضين
واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وهو جمع
للنقيضين والجواب انه ان اريد بالتعين الذي يجعل عدم الاطلاق مطلق التعين
فلا نسلم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز ١٥١
الافراد بالتعينات التي هي معروضة لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص
فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عنه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد
عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعين وهو لا يستلزم الا كون الشيء
لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا يستلزم ان لا يكون معينا بتعين آخر
قوله خاتمة افراد النوع الصورة التي توجد ها وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات
الاحكام انما تستند الى تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق ان
التعين وجودي ام عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من
هذه الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها او بما لها من الذاتيات قد
يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف
المواد وغيرها وان ما يتميز العوارض الى ما يفيده امتناع الشركة كهذا الانسان
وذلك [illegible] العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان ان
المراد بالتعين هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او عدم قبول الشركة
او كون الحصة من النوع بهذه الحيثية او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان
المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون
جزء مفهومه عدما مطلقا او مضافا او مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه او غير مركب كعدم
قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي
بخلافه نحو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم
والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي والاعمى وجودي وفي المواقف ان الوجودي

مايكون

وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون مميزا فلا يكون تعينا وان لم يكن
التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عنه بعض عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك
بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق
بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق
التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب
ان اريد بالتعين الذي يجعل عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نم امتناع اشتراكه
بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز الافراد بالتعينات التي هي معروضة
لمطلق التعين وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عنه
عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعين وهو
لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بتعين آخر قوله خاتمة افراد النوع
الصورة التي توجد ها وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام انما
يستند الى تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق ان التعين وجودي
ام عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول
الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها او بما لها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض
لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغيرها
وان ما يتميز العوارض الى ما يفيده امتناع الشركة كهذا الانسان وذلك [illegible] العوارض
المشخصة فلا بد في تحقيق تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان المراد بالتعين
هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او عدم قبول الشركة او كون الحصة
من النوع بهذه الحيثية او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد
بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون جزء مفهومه عدما مطلقا
او مضافا او مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه او غير مركب كعدم قبول
الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي
بخلافه نحو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه
العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي والاعمى وجودي
وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي بحسب الخارج كو

كالسواد لان تميز ذلك باعتبار وجوده في ظرف العقل واتصاف موصوفه به في ظرف العقل
دون الخارج كالامكان فهو اعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود
ابو الكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجوده له وهذا ما قال الفاضل
الارموي اذا قلنا في الشيء انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح
ان يعرض له الوجود خارج عنه قيامه بموجود وعند قيامه بمعدوم لا يكون له وجود
وكانه يريد الاعم من وجه والاخص الموجود فلا يسمى وجوديا كالانسان
وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له بحسب الخارج الا بحسب
فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان
الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود
يعقل له وصفا هو الامكان وبيانه التحقيق اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان
العوارض المشخصة وجودية والمذكورة اعتبارية وتميز المفرد عما عداه وعدم
قبول الشركة وكونه ليس بعض اولا يقبل الشركة عدمية قوله المبحث الثالث
في التعيين اه لابد في التعيين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه
على كثيرين وهو اخص امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي الى
الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه
على كثيرين على ما لا يتناهى من الافراد وان كان في الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد
يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكل غير حكم كل واحد فيجوز ان يكون
كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان
العقل لا يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة
ان الكلي الموصوف بالوصف الكلي لا ينتهي الى حد الجزئية حتى لو كان ذلك الوصف
هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كان الكلي على حاله وقد يقال
بان المراد ان انضمام الكلي الى الكلي وتقييده بمفهوم الجزئية والتشخص وان كان لا يفيد التشخص
حاصل الكلام ان المركب العقلي مثل الحيوان المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان [illegible]
لا يلزم ان يكون جزئيا فيمكن كليا هو اخص من الوضع بحيث لا يمتنع ان يخبر به [illegible] ان يجعل موضوعا للمطالب
العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا ولا [illegible]

لابد في التعيين من امتناع الشركة لا يحصل بانضمام الكلي ١٥٤

ما يكون تميزه لموصوفه بوجوده له اي بحسب الخارج نحو السواد لا ان يكون ذلك باعتبار
وجوده في ظرف العقل واتصاف موصوفه به في ظرف العقل دون الخارج كالامكان فهو اعم
من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود الا لكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك
بوجوده له وهذا ما قال الفاضل الارموي اذا قلنا للشيء انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود
بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الا انه عند قيامه بموجود وعند
قيامه بمعدوم لا يكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجه والاخص الموجود فلا يسمى
وجوديا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب
فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به
في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان [illegible] ٥
المحقق اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة وجودية [illegible] اعتبارية
وتميز المفرد عما عداه وعدم قبول الشركة وكونه ليس بعض [illegible] عدمية قوله
المبحث الثالث لابد في التعيين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين
وهو اخص امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من
المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل
على ما لا يتناهى من الافراد وان كان في الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد [illegible]
كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكل غير حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من
المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان يعتبر العقل
مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة
ان الكلي الموصوف بالوصف الكلي لا ينتهي الى حد الجزئية حتى لو كان ذلك الوصف
هو مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كان الكلي على حاله وقد يقال بان
المراد ان انضمام الكلي الى الكلي [illegible] الجزئية والتشخص وان كان [illegible]
[illegible] حاصل الكلام ان المركب العقلي مثل الحيوان [illegible] الجسم النامي
والحيوان الناطق [illegible] لا يلزم ان يكون جزئيا [illegible] كليا
وهذا من الوضوح بحيث لا ينبغي ان [illegible] المطالب العلمية فان
قيل [illegible] ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي [illegible] جزئيا ولا [illegible]

موهوم كلي ينحصر الى ما ينضم اليه يجعله جزئيا وتسلسل ولما كان الشيء كموجود هو
الكلي لجزئي ينضم اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل الوجود الا انحاء والعقل يمنع منها الصور
الكلية بحسب لا تسعد لاداة الاعتبارات المختلفة والمفهوم انما المعنى الذي يستعد
للعقل فرضا صدقه على الكثيرين لا يصح ان يكون انضمام امثاله الى الكلي
من التشخص يستند مبدأ الى العادة المختلفة كسائر الممكنات يعني انه الموجد لكل فرد
على ما يشاهد من التشخص ومع ذلك يعم التجرد لمن يخص لما شئت في الخارج للقطع بانها اذا
لم يكن الافراد مخصوصا لا يعلل بذاته ولا اشتراك ما عامون له المعنى ومساو
في المفهوم الحاصل في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد المعنى لان الوجود امر
واحد الحاصل وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن يتعدد افراده بحسب تعدد مبهم
لا ممكن والمواد وسائر الاسباب فيتعدد المتعددات واعترض بان الدور لا
يفيد العلة فيجوز ان يكون الوجود ما يعم التعين لا ما به التعين فان قيل
القطع بالتعين عين الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه ولما قطع النظر
عن الشيء لا يوجب انتفاءه فعين الوجود لا بد من امر واشتمال علته او مادته بالجملة
او يستند الى الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم ان الوجود
لا يقتضي الا تعينا ما في الكلام التعين المخصوص فلا يثبت المطلوب فالتحقيق ان
وجود كل فرد يقتضي بعينه التشخص ورد بانه لا يتبع العلة ان التعين مما يستند الى الماهية
بنفسها او بلوازمها كما في الواجب يتشخص بحسب والا لزم تخلف المعلول عن
علته بتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص آخر ولما يستند الى غيرها ولا يمكن
ان يكون امرا منفصلا عن التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعين على السوية
ولا حالا فيه لان الحال في التشخص لا متعدد له يكون متأخرا عنه لكون علة التشخص متقدمة
عليه ضرورة انه لا يصير محلا للتشخص الا بعد التشخص يكون متعلقا ما علمت من تحقق قيس
ان يكون محلا له وما ذكرنا من النسبة الحال والمحل الا التشخص وفرق الماهية او التشخص
او نوعي لكلامهم والمراد بمحل التشخص [illegible] في الاعراض [illegible] في الاجسام [illegible]
في النفوس على ما يكون من حدوث النفس مع البدن وتعلقها به والعقل المجرد
كالعقل الفلك الاول بناء على ما قيل لا انه في الابعاد [illegible] عن حدوث الفلك

[illegible marginal note]

المباحث عن وجود العقل ونفسه والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها
او بواسطة ما فيها من الاعراض ولا يرد ما قيل ان على المنفصل لا يتحقق ما يكون حالا
في التشخص اما لان المحل لا يكون حالا في محله ولما اعترض بان المادة الى شيء له
التشخص يكون تشخصه لا محالة مستند منها اما لمادتها ولا تتعدد افرادها والتشخص
[illegible] او لمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه لما فيها من الكيفيات والكميات وتمادي
وغير ذلك من الاعراض التي تعاقبت عليها تعاقبا لا يتعدد استعدادات لا الى حد
الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رأيهم فيما لا يصح في الوجود كالحركات [illegible]
فان استند التشخص الى المادة يكون افراد الماهية بكثرة المواد والمادة قابلة
للشكل لانها بلا شعور التي تكثر فيها بالفاعل يكرهها ولو عرض على ما ذكروا
يلزم [illegible] بان نفس الاعراض الحالة في المادة انما يتعين لمادة على
شيء فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بتعين الاعراض
المنفصلة بعين ما لا بتعينها الخاص الحاصل بتعين المادة وحاصله ان تعينها
بعينها وتعينها مع تعينها فلا يلزم الدور والحق ان التشخص انما هو بانضمام
الى الكلي لا انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز بكثرة الماهية وتعين افراد
ما في الصفات الممكنة العارضة لها من غير ترديد مادة قوله في الوجوب والامتناع
والامكان حمل الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود
عن الماهية حال لها او الى انه وصف للماهية المعقولة ولكونه نقيضا للامكان او
لان المراد بلواحقهما ما خرج عن المادة مما يبحث عنه بعد البحث عنهما قوله
المجعولية وقد تفرد في موضع ان جعل اما بسيط يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركب
يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لامر حصل
في العقل معاني شتى الوجوب والامتناع والامكان لا بمعنى الوجود على الشيء او ربط
الشيء بالشيء بواسطة فقد يحكي قولنا الباري تعالى موجود والارض موجودة لها
الوجود ولا يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والانسان يوجد لها
الفرد ولا يمكن كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة والضاحك
عند حمل العلم او الربط بواسطة الكينونة [illegible] ومما ذكرنا من حمل الوجود او الربط

بحث الوجوب والامتناع والامكان
المبحث الثالث م
تحقيق الجعل البسيط والمركب [illegible]

بواسطته لكونه أعم من الايجابي والسلبي وتصورات تلك المعاني ضرورية حاصلة
لمن مارس طرق الاكتساب الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود والعدم وهكذا
الوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم أو استحالة الوجود والامكان سواء الوجود والعدم
أو عدم ضرورتهما وعدم اقتضائهما ولهذا لا يخلو عن الدور فقال الواجب ما
يمتنع عدمه أو ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده والممكن ما
لا يجب وجوده ولا عدمه أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة
تصورها لكان دورا ظاهرا أو الظهور ان المفهوم الوجوب لكونه تأكد الوجود
الذي هو أعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما أما الوجود والعدم
فمفهوم الوجوب والامكان وجودي أو عدمي ... اطلاق مفهوما
المواضع التي باعتبارها تطلق على الواجب والممكن أما في الواجب فكاقتضاء الوجود
الذاتي الاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه ما هو باعتبار الواجب على الممكن والممتنع
وأما في الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه على الاستغناء وعلى اقتضا
الوجود أو العدم وبهذا يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع قوله المبحث الثاني كل من
الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير فيترتب وجود الشيء أو لا
وجوده في نفسه أو ضرورته وجوده بشرط أو لا وجوده له ان كان بالنظر الى ذاته
كوجود الباري عدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدمها
لها وثانيا والامور ... ان لم يقتضه ... لكن قد ينظر الى حصول العلة
كوجوب الحركة للجسم وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف الذات
كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقت
الاجسام ... المقابلة ... وامتناعه في وقت التربيع وقد ينظر
بوجوب المحمول له كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون
له قوله والموصوف بالذاتي ... أحد الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب
الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري تعالى وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع
لذاته كاجتماع النقيضين واذا أخذ الطرفين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب
الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة

وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة ولازم الماهية
كالزوجية للاربعة واجب الوجود لذاتها أي واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها
واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات يلزم المحال وبهذا اسقط
ما ذكر في المواقف من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ليست غير
الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها اذ الايجاب لوازم
واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذاتها للوازم والملازمة بمعنى
انه لا ماهية مطلقا فالثاني ممنوع فان نفس الماهية وان اقتضت الثبوت للماهية نظرا
الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه يحمل بعض القضايا الحملية على كون الوجود
محمولا أو رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمتنع ان يكون معنا انه يوجد كاتبا
يوجد له الكتابة بل بمعناه ان يصدق عليه هذا مثل ويصدق ذلك ويحمل الجمهور
على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك وثبت ويصدق عليه بحمل ونحو ذلك الا
العبارة وما ذكر في المواقف كلام المحقق في التجريد قوله والامكان ذاتي لا
اذ لو كان غيريا لكان الشيء في نفسه اما احدهما أي ضروري الوجود أو العدم
بالذات ثم يصير بالغير ضروري الوجود والعدم بالغير ويرتفع ما بالذات ويتوقع ما
وهذا معنى الانقلاب قوله وقد يطلق بمعنى سلب ضرورة الوجود والامكان بمعنى سلب
ضرورة الوجود والعدم من الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع بالذات
وقد يطلق بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابله الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع
ويصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يطلق بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل
الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود
وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا يسمى بالامكان العام فالعام بهذا المعنى
الامتناع يعني امكان الوجود هو نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم هو امتناع
العدم وقد يسمى الاكثرون ... وهام ان للامكان العام مفهوما واحدا يعم الامكان
الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة أحد الطرفين أعني الوجود والعدم
وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق بل انما يفهم
امكان وجوده في الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب فلا يمتنع الممكن العام

نقابل الامتناع شاملا للواجب فهو قسيم الحصر للممتنع لا الممكن الذي احد افراده
بوجه من وجه واحد مع امتناع عدمه كالواجب وبهذا تحقق ما قيل انه اعم من كونه
بعض الاعم اخص من بعض ما هو اخص منه لو صح هذا الصدق على ذلك الحي ممكن
عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل
ممكن عام فيلزم ان كلما ليس بممكن عام فهو ممكن عام **قوله** وقد يسمى بالنظر الى
الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان
الامكان في مقابلة الضرورة فكلما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن
ومع ذلك المستقبل ان لا يعلم حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال 60
فانه قد تعين فيهما وجود الشيء او عدمه فيه من شرط الممكن ان يستقبل العدم
في الحال لان الوجود ضرورة فيه بحسب الحلو عنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيه بحسب الحلو
عنهم انه ممكن جانبي الوجود والعدم فكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب
بشرط الحلو عنه لكن العدم يخرجه الى جانب الامتناع بشرط الحلو عنه
فكذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الحلو عنهما ايضا فيلزم ان لا يوجد
في المعين بل اجتماعهما والطا هذا ان اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي
امكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل فهو انما يستلزم امكان خلو الحدوث
للامكان حدوث العدم لا اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي
في جانب العدم ايضا امكان طريان العدم وحدوثه شرط الوجود في الحال **قوله** والمراد
محال **قوله** وقيل هو اشارة الى الامكان الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما
يحصل لها من الصور والاعراض بحصول بعض الاسباب والشرائط بحيث لا يبقى الى حد الوجوب
الى الحاصل عند تمام العلة وتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء
على حصول الكثير من الاسباب والشرائط او القليل كاستعداد النطفة الحاصل للنطفة قبل العلقة
ثم العلقة وكاستعداد الحاصل للجنين ثم الطفل وهكذا الى ان يحصل
فهذا الامكان ليس بالماهية كالامكان الذاتي بل هو صفة المحل ويعرض
الى اسباب الشرائط ويقوم بعض الوجود بحصول الشيء بالفعل **قوله** وقد يعرض
الامكان بمعنى الماهية اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير

واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها كانت ممتنعة بالغير واما بحسب ذاتها فالامكان
العرضي اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود علتها او عدمها كما اعتبرت
من حيث هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فيحصل من هذه المعاني مفهوم هو الامكان
فالامكان ينقسم على الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب المحل بان لا يلاحظ الماهية
ولا علتها وجودا وعدما لا بحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا
بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير بالنظر الى علته ... **قوله** والاخر
كان هي اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير ... الصورة الا ان
الاول يرجع الى الوجود وانما هي ... العدم وهذا معنى ... الا ان
الوجوب والامتناع ... بالنسبة الى الوجود والاخر الى
العدم ... على ... بمعنى ان كل ما يجب
وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير
وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا
اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع ... احدهما على الاخر اذ لا شيء يجب
وجوده يمتنع وجوده ولا شيء يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر فبينهما منع الجمع دون
الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات لكن ... المصنف
المانعة الجمع ... اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا بالغير
او الاخر بان ... الموجود الواجب بالغير ... المعدوم
الممتنع ... بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع ... امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا بالذات
دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن ... احدهما الى الاخر لان الذات
... ليس الوجوب بالذات والوجوب بالغير ... بالذات
او الامتناع بالغير ... الجمع دون الخلو مع امتناع ... الجمع ... الواجب
بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا ... بالذات او الممتنع بالذات
ولا ... الذات ... الى
الوجود او العدم واما ... منع الخلو ... الوجوب بالذات الوجوب بالغير

عن الممتنع بالذات او بالغير او بعلة الامتناع بالذات و الامتناع بالغير عن الواجب
بالذات او بالغير واما امتناع تلك بعلاب وطابق وقد قسيم لها الامتناع كون الواجب
بالذات واجبا بالغير بانه لو كان كذلك لا ارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا
بالذات وهذا بعينه بطرد بالامتناع لو كان كذلك فان الواجب بالغير لا يمتنع بارتفاعه وانما
يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظاهر ومن الامكان و الوجوب الذاتي
الامتناع الذاتي امكان حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن
لانه اما ان يكون ضروريا في الوجود او لا و الثاني اما ان يكون ضروريا في العدم
او لا فالثلثة لا غير ولا يرتفع وهذا في الحقيقي فكما كل منهما مركب من الشيء ونقيضه
فكذا كل منفصلة يكون من اكثر من جزئين يكل منهما مركب من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة
تكون من اكثر من جزئين فهي منفصلة وعلى ما يرد في موضعه والاعتراض بضرورة
الوجود والعدم لشيء لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضروري العدم
وهكذا بحال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي ضرورة انه ما يرى ثابت في شيء مجموعا
لم او ليس بثابت منفي فيهما فيصدق هذا المفهوم منفي لا غير وبما بين الواجب والممتنع
الممكن انما انقلاب محال لان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يحصل مقتضى
الذات بحسب الاوقات فلنا لا يكون مقتضى الذات بل مع دخل للاوقات
قيل الحادث ممتنع في الازل لان الازلي ما في الحدوث ثم يصير ممكنا فيما لا يزال
ويكون الحادث بعد فرضا ممكن قبل وجوده ثم يصير بعد وجوده ممتنعا ضروريا
العدم لعدم حصول الحاصل اجيب عن الاول بان مع الحكم في الازل انه كان قبل الحادث
فلا نسلم انه ممتنع حكما فيما لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع اذا دام او دام كان
فذا الممتنع ولا نسلم ان الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا وازلية امكان
باسم الحادث وامكان ازلية شيء متضمن دائما دوام اصلا وعن الثاني بانا
لا نسلم ان يصلح ما يرد الشيء بعد وجوده يصير ممتنعا بالذات بل ابدا ممتنع بالغير لكنه
لا ينافي الخصوصي لو ارتفع بعض بعد وجد انه كان قوله المبحث الثالث اصل الوجود
بداهة بشرط الموضوع والمحمول في الكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان
في تحامي قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب من حيث انها النسبة في نفس الامر تسمى مادة

العقلية من حيث انها تعقل او تلفظ بها تسمى جهة القضية ملفوظة او معقولة والمادة ما يكون بعينها
كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وقد تصدق القضية او لم تطابقها بان يكون اعم منها او اخص
ومباينا وقد يصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد يكذب
كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص وانما لم نقتصر والحق المواد على الحاوي
الى الجهات على الخاص المفصل لان الغرض من معرفة القضايا ما تركبت للاقيسة
لا ستخراج النتائج ومتى لا يحصل من المعلومات بحسب مواد القضايا في نفس الامر بل بحسب
جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم مترددي في ان المعتبرة المادة سواء لربط الايجابي
حتى تكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او
ليس بحيوان او لعموم الايجابي والسلبي حتى يكون المادة في قولنا الانسان ليس بحيوان
الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع و الظاهر الاول لكن الاحسن المختار
على الثاني كل ما في مقام الوجود والاتحاد رابطة والوجوب او الامتناع او الامكان
جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احدى هذه الامور او غيرها حتى ان
قولنا الباري تعالى واجب موجود في معنى يوجد وجودا واجبا ويوجد وجوبا
موجودا او قولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما
او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا او
موجودا واذا كان المحمول احدى هذه الامور يتعدد الاعتبارات اي ضروري وحق المحمول
وانه من الرابطة ووجوب او امتناع او امكان في المحمول واخص من الجهة و
بعد كل من الوجوب والامتناع والامكان التي موضوعاتها ما الوجوب اذا احمل
ذاته واذا احد الوجوب و الامتناع يختص بكونه بالامكان فعكس الوجوب بغيره
ان يكون ممكن الوجود في نفسه فعكس الموجود لنفسه ولا يخرج موجود المحمول
المادة وقد عكس كالاول واما المستقل الوجود في حد ما عند عكس قوله
المبحث الرابع لا خفاء في ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا الوجوب والامكان عند
المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان
ممكنا لكان جائز الزوال نظرا الى ذاته فلم يكن الواجب واجبا وهو محال لما في
امتناع الانقلاب والواجب ما له الوجوب فيتسلسل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل

وقد يمكن كون المراد الكسر ويد
معنى قولنا كل ممكن الكون ؟
لغيره ممكن ٥٠

الامتناع والوجوب والامكان
اعتبارات عقلية

في الامور المتوسة الموجودة مساو متسع وكذا الامكان في انا كان هذا الدليل بعينه
في الوجود والبقاء والعدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية باللزوم
ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما يكون نوعه متسلسلا
اي كلما يكون نوعه يحمل يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون
فانه بهاء حقيقية بحوالة علمه بالمواطاة وباره وضعا عارضا يحمل العلم بالاسماء
فيلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة فهذا لم يكن الامور
الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا
ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون معروض الوجوب مثلا عينه وبعض يتسه لا ١
بل ما علمه فاجابه كما من الحشم يلزم التسلسل وكذا التواطي وليس لانه لو كان كذلك
لكان يحمل علمه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان عينا
كان يحمل الوجوب علمه بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواجب الا ماله
الوجوب واما اذا اريد ان الموجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب
بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان لا غير ذلك فلم يكن وانه
ولم يتصور بعد نزاع نعم يتجه ذلك الامور الاعتبارية بان يعنى العقل انه
بعينه بمعنى بانطباع الاعتبار من غير تعدد في الخارج وعن هذه المطارحة
بوجه اخر يدفع عنه هذا المنع ويقال ان الوجوب الامكان والوجود والوحدة وما
يجري ذلك حالها داخلة في انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود
فله وحدة وتعين ووجوب وامكان وقدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا
لكانت له وحدة موجودة ولها امكان موجود له وحدة وهلم جرا فيلزم التسلسل
للامكان وامكانات الوحدة التي هي امور متوسة مجتمعة في الوجود مع القطع بان
اليس الوحدة بمثل الامكان وكذا يلزم تسلسل من وجودات الامكان وامكانات الوجود
وما يجري من تشابه الامكان وامكانات التعين وعلى هذا فقس ولهذا كان هنا
اشكال ويشتبه فالمعروف بان الباري تعالى موجود واحد متعين وواجب وقديم
وكذا في الخارج لا في الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك
اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب الامكان وغيرهما امورا

الخارج لها صور وعلمه قائم بالموصوفات كما من الحشم لان معنى قولنا الباري تعالى
واجب في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى
قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا
الشيء بعينه او واحد او كثير او قديم او حادث الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى المفهومات
كان الحشم مثلهما الا ان هذا لا ياتى الا ان يتسلسل الموجود والتحقق في الخارج لا في
الاعتبار الجلي في الخارج كما في قولنا زيد اعمى ووقف ويلزم الحكم الامتناع وهما
اعتبار بالا يحمى لدى الاعيان مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب
والامكان فهذا يستدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين
لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل
لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومشتملا على ان كلا من
الوجوب والامكان مفهوم واحد نضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك
فلا عرض ثان انما بعض جزئيات المفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد من بعض
كما بين الحكماء الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب ضرورة
بان اللازم من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا موجودا قائما بالواجب كان
محتاجا الى موصوفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز
الزوال نظرا الى نفسه ان كان لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن
الوجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان وجوب الواجب يكون للوجوب الممكن
بنفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف فما يكون واجبا لا ممكنا لا يكون واجبا لذاته بل
ممكنا نظرا الى ولي لان المحتاج الى الواجب ممكن وكيف الى الممكن الحوادث انما الا انسلم
الوجوب ماله الواجب بل بعينها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز الزوال
في نفسه انما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب الوجود ولا معنى للواجب الا
ما يكون وجوده ووجوبه ومشابهتها لذاته وان يحمل كلاهما ممكنا في نفسه واما
الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصف له فيضعف لان المتنازع فيه الوجوب بمعنى
ضرورة الوجود واقتضاء وللقطع بانه اذا كان امرا محققا موجودا كان زائدا في
الذهن والخارج جميعا الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لما مر محتاجا

الاستدلال على كون الوجوب والامكان اعتباريين

لا بسبب متعلق علمه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا
واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فلذلك الوجوب ان كان
شرطه هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره تسلسل الكلام اليه
تسلسل وفي هذا النظر يدفع لما يقال ان وجوب الواجب بالذات الواجب لذاته
لوجوه الرابع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم
وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات
اللازم باطل للقطع بصحة قولنا الممكن يوجد دون الممكن والجواب بانه من عوارض
الماهية دون الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى كالاحتياج الشبهة ما مع ما
الخامس هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما
ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان
واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم ان امكان الشيء من اوصافه اللازمة
ولا بد للوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون قيامه اما بالممكن المعدوم وهو
الامر الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون بمعنى الذات
ولا يلزم من كونها موجودة ان يوجد قبل الذات السادس ان الامكان نسبة بين
الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا
ثم بعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل نعم بعد تركيبه اعتبار الاتصاف يكون
سابقا او يلزم المحال قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم
ويتأخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل
معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم الانقلاب لان الماهية دائما
بهذه الحيثية قوله احتج المخالف قد سبقت اشارة الى الفرق بين الموجود
والوجودي والاعتباري والعدمي والمتمسك السابقة انما يدل على ان ليس الوجوب
والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او
عدميين وتمسكات المخالف انما تدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة على
كونهما موجودين او اعتباريين فالظاهر انهما لم يتواردا على محل واحد الا
انا اتفقنا على انا نعمم فالوجه الاول من تمسكات المخالف وهو مختص بالوجوب

انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لسابقه ضرورة ان
الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم مناف للوجود فكيف
يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس شائبة الوجود بل مفهوم اعتباري
ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان
ايضا على تقدير صدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم
وكون النقيضين على تقدير عدميتهما ارتفاعهما والجواب انه لا ينافي على التقدير
الثاني كونه مفهوما يوجد بعض افراده كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى
الفرس ... بالوجود والوجودي ما يكون جميع افراده الممكنة موجودة
لو سلم فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللا
امتناع ... وما ذكر من انه ارتفاع للنقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين
المحال ان لا يصدق على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء كان
ارتفاعا للنقيضين وليس معنا خلو النقيضين عن الوجود
والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع عدميا وكذا اللاامتناع يصدق على المعدوم
الممكن فان استحالة ذلك ممنوعة نعم ارتفاع النقيضين عن الشيء بان لا يصدق
النقيضان المتناقضان عليه ولا شك بل لو قلنا بان يكون هو لا هو الممكن
وهذا ليس كذلك وهذا كما ان النسبة من المساواة والعموم والخصوص بالماهية بانها
المراد ان يكون باعتبار صدقهما على الشيء وفي نقيضهما باعتبار صدقهما في نفسهما
ونحوه ... اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ما
علم انه انسان علم انه حيوان من غير عكس واذا قلنا الضرر به اخص
فمعناه ان كل ما صدق عليه ... من غير عكس
كل موضوع ومحمول يصدق في بينهما الايجاب الضروري فصدق بينهما الايجاب اللاضروري
وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب اللاضروري يصدق بينهما الايجاب
الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لا بمعنى لهما الا بحسب العقل
لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وهو
الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يصح وصفا للشيء الا

لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اللاوجوب واللاامكان مع

باعتبار وجود اللازم باطل للقطع بان الواجب فاعل للممكن بمعنى انه اوجد فيه
الفعل او لم يوجد فالجواب انا لا نسلم الملازمة لكلا الجزئين فانه لا يكون الوجوب
بما لا يمنع الا في الفعل فيكون تعلقه على الموضوع حاصلا ضروريا في كل
الا ان يكون لنا اصطلاح السفسطي مردود و تحقيق ان هذا الحكم ضروري مناط
في نفس الامر مما لا يتعقل للعدم والامتناع الا بحسب الجهل وكذا بينهما الوجود
والامكان على ما يرد الحكم بان الشيء ولعله او يكون ضروري بمعنى انه في نفس
الامر على انه انتسب العقل الى الوجود حصل معقولية الوجوب او الامكان الذاتي
انهما لو كانا على سبب لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن
بحسب الخارج سواء وجد ايضا العقلا او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم بالنسبة
متحقق وهذا معنى موطن امكانه لا في معنى لا امكان له في الخارج المنع فليس معنى
قولنا امكانه لازم له ذلك الوصف الصادق على الموضوع على معنى لا امكان له
انه لا يصدق فعلية ذلك الوصف بجامعه صدق العدم والامتناع وان بني ذلك على الا
بالاعتبار في الاعدام بحسب ما ان العاقل يعقل ضروري وهو كاف فان قيل يعني
الشيء للشيء فرع ثبوته فيقتضي ما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا له قلنا مسلم
بمعنى حصول الشيء في الخارج كما في الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه
كما قولنا زيد اعمى والعنقا معدوم حاصل المعنى حسب فلا فائدة الا وصار
في اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبعضها سلبية **قوله** الحجة الخامسة من دلائل
الممكن ... يحتاج في وجوده الى سبب ... لا مرجح لاحد طرفيه الا المرجح ... فلا
على ... المعنى بل المعارضة ... التسلسل ... الحاجة
على ان هذا الحكم ضروري بعد تحصيل معنى الموضوع والمحمول ... ان ...
... وان ... الممكن ... وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج انه لا
يمكن وجوده ... يكون ... لامر خارج وان قيل يحتمل ان لا يكون ذلك
الا لامر خارج بل بحسب الذات ... ما ... ظاهر ... الكلام ... الحكم
... لانا ... والسند ... اصلا ... الحكم ...
... قوله الفاضل ... الا ... على ما سبق

حجة الخامسة

احتياج الممكن الى المؤثر
امتناع ترجيح احد طرفيه
بلا مرجح

واما ما ذهب اليه الاكثرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات
من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها
ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس
ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المساويين من غير مرجح ...
... ان يكون ... بما ... عندنا اختلاف حركات الكواكب
وطلوعها وغروبها واما العلماء فانهم بالايجاب ... فلا ...
ونحو ذلك الاختلافات ... مستندة الى اسباب ... باسنادها
اسباب فلخفائها لا اطلاع على تفاصيلها في الجملة لم ... احد ممن يعتقد به
الممكن بلا سبب **قوله** والاستدلال القائلين بان الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح
كسبي استدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم
بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى ... الممكن تساوي الطرفين
ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم ... والحق ... بالنظر
الى الذات ... فان قيل الترجيح
... لمصانع ... ترجيح
الاتفاق ... الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد ولم ... ان
لم يكن يكون وجوده ... محل ... الاثر ... عن المرجح فيكون
المؤثر لعدم الثالث فلا ... والجواب ان الترجح مع الوجود لا ...
رجحان الوجود مع كون الواقع ... العدم ولو سلم ... ترجح وجود الممكن واعلم
بالمؤثر ضروري ... السلطان ... كلام الامام ... الوجوب ...
... ان ... التساوي ...
والراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما سيجيء من ان وجود
الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق ... المؤثر ...
الاحتياج الى المؤثر ... الى الاثر ... على الوجود ...
للمؤثر ... الامام ...
للمؤثر ... وجوب ان ... ذلك الاثر ... كونه امرا

والابتناع الترجيح بلا مرجح

المقرر

شبهة المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب واجوبتها

محققا تحقيقا الذي ما ثم في الخارج بل هو امر عقلي كاذبا المقتضي من الممكن عند
الحكم عدم وحينئذ موجب ... شبهة المنكرين وكون الامام من جانب المنكرين
لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كذا ... احتج ... استباعه القائلين بان وجود السموات
نظرا الى الاتفاق شبههما ... لو احتاج الممكن الى مؤثر ... فاما ان يكون حال
وجوده ... الايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه فيلزم جمع بين النقيضين
٧٠ العدم الذي كان في الوجود الذي يحصل ... وما ذكر في المواقف من ان كون التأثير
حال العدم باطل لاجتماع النقيضين لان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولا يستمر فلا
يتعلق مؤثر الوجود ... لان الكلام في التأثير بمعنى الايجاد والاثر
... ان التأثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع بين النقيضين على
ان الوجه الثالث ليس ... لان القدم ... حادثا ... في
الكلام اختصار والمراد ان التأثير اعم من الايجاد في العدم اما حال الوجود
وهو باطل لانه ايجاد الموجود ولان العدم نفي محض واما حال العدم وهو باطل
لانه جمع للنقيضين ولان العدم نفي محض لا ... ذلك ... لكن ...
فلا ... الوجود ... لان العدم ... كونه اثرا ... العدم
الوجود ... ان ... نفي محض ... ولا يستمر ...
شبهة على نفي التأثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر في وجوده لاحتاج اليه
حال عدمه ... نفي محض ولا ... وقد اورد ... هذه
الشبهة بعينها والمذكور في كلام الامام ان التأثير حال القدم باطل لانه
لا شيء فلا تأثير لانه اما عين الاثر ... كون المعلول مع العلة في
الزمان والجواب انا نختار ان التأثير حال الوجود فانا نريد بايجاد الموجود
الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نسلم استحالته كما في ...
... بهذا ... وان اريد بوجود اخر سابق فلا نسلم
لزومه فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له ... التأثير حال الحدوث
... النقيضين لان ... ان المؤثر سابق
على الاثر بالزمان ... امتناع التخلف انه لا يتخلل بينهما ان ...

مرادي اجاب بان وجود المؤثر ... وجود الاثر ... معنى ان وجود الاثر
... وجود المؤثر ... المؤثر ... معنى ... يكون ...
الاثر ويكون ... الممكن احد طرفي العدم الى الوجود ...
في وقوع الممكن بلا مؤثر ... بلا مرجح ... واللازم باطل بحكم البديهة
... احد ... احد الرغيفين والهارب من السبع
احد الطريقين ... مع ... المرجح والجواب ... عدم
... ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب ... احد طرفيه
... بل ... المختار احد الامرين المتساويين ... مرجح ...
... المتنازع ... هذا ... والترجيح ... بلا سبب ...
المطلوب ... بالارادة التي ... الترجيح والتخصيص ومنها
انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ... واللازم باطل
لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا ... العدم ...
... ان ... الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج الى العلة التي
المؤثر لعدم ... بخلاف الوجود فان ...
... اللازم ... بحقيقته ... كان ...
... الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا ...
بل ... الممكن الوجود ... عدم ... وجوده ...
... حيث حكموا بانه ... عدم ...
... عدم ... وجوده ... العدم لا يصلح علة لان
وجودية لكونها ... وجودي ...
... والا ... بعضها ... صورة السلب ...
على المعدوم ... المفهوم الكلي ... جزئياته ...
... لا يلزم ان يكون وجوديا ... ذلك ... عدم ...
والتحقيق ان ... طرفي الممكن ليس ... الا ...
عدم العلة وعدم الممكن ... منهما ... العقل ...

اخذ بما جعله للاخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح عليته للوجود لئلا
انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها ان الممكن لو
احتاج الى مؤثر فتاثيره اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود
لا تعقل عند ذلك والكل باطل لما مر في نفي مجعولية المعدوم ومجعولية الماهية
اذ الماهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير او لم يوجد
ولان الوجود حال لا تاثير فيه ولان الموصوفية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
والجواب ان التاثير في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية او في الوجود
الخارجي بان يحصل الماهية لا بان يجعل وجودا ومنها انه لو احتاج الى مؤثر في
الممكن او احتاج الممكن [illegible] كان له مؤثر واحتاج وتسلسل
[illegible] بانه مؤثر المؤثر او احتاج الاحتياج [illegible] لان ذلك يمتنع في الامور التي
لها تحقق في الاعيان والجواب ان كون المؤثر مؤثرا والاحتياج احتياجا اعتباري لا ثاني
كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ما سبق [illegible] ومنها انه لو احتاج
العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة وان كلا منهما [illegible] للاذهان
[illegible] بالبديهة فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا لو
حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم [illegible] وان الحاصل [illegible] يكون
الشيء بحسب العقل [illegible] والحاجة قوله
المبحث السادس [illegible] ان الممكن يحتاج [illegible] ذلك عند [illegible]
المتكلمين للامكان [illegible] المتكلمين [illegible] للامكان مع الحدوث
[illegible] على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء
[illegible] للوجود والعدم [illegible] حكم بانه وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب
خارج [illegible] الاحتياج [illegible] كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ [illegible] على
ابطال [illegible] الحدوث [illegible] للوجود [illegible] عنه لكونه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم [illegible] متاخر عن تاثير المؤثر [illegible] الاحتياج
[illegible] الاحتياج [illegible] ولو كان [illegible] الاحتياج [illegible]
[illegible] المتكلمين [illegible] الاحتياج

[illegible] لان العقل اذا لاحظ كون الشيء [illegible] حكم
باحتياجه الى علة [illegible] الى الوجود [illegible] لاحظ كونه [illegible]
الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون [illegible] الامكان [illegible] الوجود الى [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الاحتياج الى المؤثر والحدوث
[illegible] العقل انما يحسب العقل [illegible] لاحظ الامكان او الحدوث [illegible]
[illegible] الحدوث [illegible] الخارج [illegible] الامكان او الحدوث
[illegible] الاحتياج [illegible] كلام [illegible] الابطال [illegible]
بكلام [illegible] بالقول [illegible] علة الاحتياج [illegible]
هو الامكان او الحدوث [illegible] الممكن والحادث [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] بوجود
المؤثر [illegible] الحاصل [illegible]
[illegible] الممكن [illegible] كون الامكان
علة للاحتياج [illegible] احتياج الممكن [illegible] المؤثر [illegible]
[illegible] لا يحتمل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث
المؤثر [illegible] الوجود له [illegible] العدم [illegible]
[illegible] دوام [illegible] دوام المؤثر
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible]
[illegible] قوله المبحث السابع [illegible] الوجود للممكن [illegible]
[illegible] الممكن [illegible]
[illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الممكن [illegible]
[illegible]
[illegible] العدم [illegible]
الممكن بمعنى ان يكون له نوع [illegible] العدم [illegible]

كالحركة والبياض والصوت وضياء الشمس لبداهة استلزام الشعاع لها والذي يبعثه
النظر الصائب أن أريد بالأولوية الوجود أو العدم بحسبه بالنظر الى ذات
الممكن بحسب نفسه بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لأنه حينئذ يكون واجبا أو ممتنعا
ممكنا فإن قيل هذا إنما يلزم لو امتنع وقوع الطرف الآخر مع حادث حتى ولم
يتوقف وقوع الطرف الأولى إلى عدم المرجح الخارج وإن أريد بالأولوية
كونه أقرب الى الوقوع لعلم من طبيعته وكونه أنسب إليه جبلة أولوية
بمعنى لا بالذات وسوط اختيروا إن أريد أن الممكن بل يكون بحسب ذاته للحفظ الفعل
يوجد فيه نوع اقتضاء للوجود أو العدم لا الى حد الوجوب فيلزم كونه واجبا
بمعنا فلا يظهر امتناعه وما استدل الجمهور على امتناعه بوجوه الأول أنه لو كان
الطبيعي أولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع ذلك إما ولو أمكن أن يقع وقوع الطرف الآخر
فيكون الطرف الأولى واجبا لذات الممكن ولا يكون ممكنا بل واجبا أو ممتنعا
أن يمكن مع وقوعه إما أن يكون بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح أعم
طلقا أولى متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون أولى بالنظر الى ذات الممكن بل
لنوع عدم ذلك السبب ثم الجواب أنه لا يلزم من توقف الوقوع على أمر
زائد وأولوية علته لا يلزم كونها غير ذاتية وذلك لأن المعين يلزم نهاية بحاجة
بالنظر الى حد الوجوب الثاني أي الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر
الى ذاته لما أن كلا منهما لا يكون إلا بالعلة فلو اقتضى أحدهما الذات لزم اجتماع
المتنافيين أعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب إنا لا نسلم أن الممكن
يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع أحدهما وهو لا ينافي اقتضاء أحد
لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المتنازع فيه الثالث أنه لو كان أحد
الطرفين أولى لذات الممكن فإما أن يمكن وقوع الطرف الآخر أو لا فإن أمكن
لم يكن الأولوية وإنما يقع بينهما على عدم ذلك السبب لأن ما بالذات لا يزول بالغير
وإن لم يمكن كان الطرف الأولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا
كان من الوجود ممتنعا إن كان من العدم والجواب أنه لا يلزم امتناع زوال الأولوية
بأولوية الوجود أو العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه مطلقا كونه ضروريا

وبكون سلب بعيد رجحانه بسكون وقوع الطرف الاول

لملزوم وجوب الممكن أو امتناعه وذلك لأنه يجوز أن يقتضي ذات الممكن الوجود
اقتضاء لا الى حد الوجوب والوقوع ويمنع العدم بأقصى اقتضائها حتى يسمى أولى
الوجوب والوقوع أو بالعكس ويكون الأولوية الذاتية بحالها بأمر عن ذاته
إذ لا دليل على ذلك حتى أنه لا يمكن في الوقوع بمجرد الأولوية بل لا بد من انضمامها الى
الوجوب بأن يصير الطرف الآخر ممتنعا بالعلة لوجود الداعي اتصالها كان وقوع الطرف
الأولى بأنه ولأولوية أخرى مع انتفاء الحالتين حيث يتوقف الأمر على الاولوية
فلا يمتنع بالممكن بحصوله بنفس العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعد ما وجد
علة ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة
بشرط المحمول فإن قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول أما بالزمان فظاهر
أما بالذات فبمعنى الاحتياج إليه فلأنه إنما يراد بالاحتياج في الوجود أعني
بالعلل لأن الوجوب والوجود ليسا أمرين متميزين في الخارج يوصف أحدهما على
الآخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لا متقدما أو في الوجود
وهو أيضا باطل لظهور أنه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ما يكون
بالعكس قلنا المراد بالسبق معنى الاحتياج في اعتبار العقل حتى لا يخطر بالبال الأعيان
الترتيب فيما بينهما فإنه يحكم قطعا بأنه ما لم يجب علة الممكن لم يحدث وما لم يجب لم
يوجد فإن قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لأنه لا وجوب بالسابق العلل الناقصة
الباقية الوجوب إذا كان مما يوقف عليه الوجود كان محتاجا الى العلة التامة فيكون سابقا
عليها لا متأخرا عنها فليس حاصل العلل إلا ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لأنا إذا
لو سلم فالوجوب يعني بالنسبة الى العلة فاعتبرنا هو توقف على الوجود الوجوب فإن
ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار
لأن الوجوب ينافي الاختيار بل يصح للتكلم فإنما أن كان الاختيار علة العلم
لم يجب الوجوب إلا بعد تحقق الاختيار وكون الحكم أن واجبا لا اختيار لا ينافي
فيما رأيت بجميعه قوله المبحث الثالث في القدم والحدوث والمعنى بها حسبهم
الوجود وأما الموجود فما غنى عنه وقد يعرض لهما في العدم فيقال للعدم العارض
بالوجود مقدم وللمسبوق حادث ثم كل منها في العدم والحدوث قد يوصف جميعا وقد يوصف

١٧٦

اصلها اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير والحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشي اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم بمعنى مر ماله وجوده يكون اكثر بالنسبة الى حادث تقدم ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان فالحدوث بالاضافي اخص من الذاتي والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس قوله

ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سياتي من ادلة توحيد الواجب وانما وقع في عبارة بعضهم مثل صفاته تعالى وانحصر القدم بالذات فيه وفي صفاته لان الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات اما القدم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات وكذلك وغيرهم وذلك على ما ستاتي والمتكلمون من الصفاتية منهم فقط جعلوه سوى ذاته تعالى وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذاته تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة الا ان الجبائيين منهم بالحال اثبتوا له اربعة احوال ازلية هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وبعضهم اثبتها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات عما سواه فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لان الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات الثابتة في الازل على هذا القول امور قديمة لا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يعرفون الوجود بالثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده لان تفسير الموجود وتعقلهم القديم بما لا اول لثبوته وكان هذا قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا معنى

١٧١

بالوجود الا ما يعنونه بالثبوت ولا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى يكون تغيير اللفظ من الوجود الى الثبوت وما نقله في المواقف عن الامام ان الاحوال كما زعموا اي الوجود والحيوة والقدرة والعلم ثابتة ولا يعبر عنها قوله والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار بمعنى ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد والاختيار انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين في النزاع في مكانه وما نقله في المواقف عن الامدي انه قال يجوز اسناد قديم الى المختار كما في صفاته تعالى فانها قديمة صادرة عن ذاته دون الزمان وفي كون ايجاده لها بالاختيار وذكره كلام لا يخلو عن اشكال الا انه لا يمتنع ان يكون وجود القائم لذاته مستندا الى الواجب تعالى ويكون معا في الوجود بالذات كما في حركة اليد والخاتم ونحو ذلك تشبيها على كون الواجب موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر على الحي يستلزم مع السند فانه لا يلزم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بالطريق الاختيار لان الامر خارج نعم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المعلول الاول ليس بقديم بل الى ان وجوبه واختياره للذات كون في الاول ولو فاعليته لسائر المحادث من الحيوان ولا كفاعليته المجبور من مقتضى الطبائع الجسمانية والى ان اراديته تعالى عين العلم وان العلم الازلي مستند الى بحسب ان هذا اخبر عن شرطه في القديم وكما حمله غير الصانع والا لا يكون عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار واستهر من انه يمتنع قوله دون الموجب اي لو امكن ذلك فهو موجب بالذات على ما يدل عليه العلم لم يمتنع استناد القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما تصله مما بالذات او بالوسائط القديمة والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حتى نوقف في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة واستدل على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بانه ما لم يوجد في شي يمتنع ان يكون حال البقاء والا لزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال الحدوث او العدم فيكون حادثا لا قديما او حوادثه ما سوى المتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وموجود للازم

وأما ما يقال من أن المؤثر في الشيء وإيجاده إنما هو حال عدمه حتى أن وجوده يستغني عن المؤثر والقديم لا وإنه منع ضرورة أن يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا فالقديم [illegible]

قوله والقديم يمتنع عدمه لما امتنع استناد القديم إلى الفاعل بالاختيار فما يمتنع عدمه لأنه إما واجب لذاته أو امتناع عدمه ظاهر وإما ممكن يستند إلى الواجب بطريق الإيجاب إما بلا وسط أو بوسط أو شرائط وكل منها كالكل

والثالث أيضا مبني على امتناع التسلسل وأما الممكنات فيمتنع عدمها لأنه لما كان الواجب واجبا [illegible] [illegible] [illegible] لزم من امكان عدمها امكان عدم الواجب وأنه ممتنع قوله [illegible] [illegible] [illegible] على [illegible] شرط حادث [illegible] يكون حادثا والكلام في القديم فما يمتنع [illegible] القديم لحة امتنع عدم ما كان واجبا لا ممكنا لامتناع عدم الشيء للعارض كما في الشيء الذي يجوز أن يكون كذلك لذاته تمام علته الموجبة [illegible] بالكلية الواجب علة بالاختيار [illegible] بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما فيمتنع العدم وإنما ذكره على ارادة الفلاسفة فإنه قيل الصفات الذاتية عندكم موجودات ولم يمتنع انتسابه إليه بطريق الاختيار وعندكم لا يمتنع على امتناع المؤثر عند الحدوث لأن الإمكان صفات الواجب إنما [illegible] ذاته لا يكون أثرا له وإنما يمتنع [illegible] عنها لكونها من لوازم الذات لو سلم فالمراد أنما يكون من المعارض ولا معارض فيها [illegible] ببيان قوله

وزعمت الفلاسفة أن كل حادث أي موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة [illegible] بالمادة ليكون موضوعا للحادث إن كان عرضا أو هيولى إن كان صورة أو متعلقا إن كان نفسا وبالمدة الزمان ويتفرع على ذلك قدم المادة والزمان لأنه لو كان محل هذا السؤال [illegible] [illegible] [illegible] لكان لها مادة أخرى لكل مادة [illegible] [illegible] كالحركة والزمان لاستلزام انعدام المواد [illegible] في الوجود بخصوص ان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الحركة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] أن يكون المركب مادة بسيطة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] مادة أخرى ويتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بأن الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع [illegible]

ويحل [illegible] امكان [illegible] وجودي لما سبق من الأدلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بل يكون عرضا فيستدعي محلا موجودا [illegible] [illegible] الحادث لاستحالة [illegible] [illegible] [illegible] ولا أمرا منفصلا [illegible] لعدم اختصاصه إمكان الشيء بالأمر المنفصل عنه بل يتعلق بالمادة [illegible] [illegible] أن امكان الشيء [illegible] الفاعل [illegible] ويكون [illegible] الفاعل وأيضا لا [illegible] [illegible] الامكان [illegible] [illegible] فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا [illegible] [illegible] لكونه ممتنعا ولا يكون الامكان بالقياس إلى الفاعل [illegible] الامكان فإن قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فإنها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكاناتها قائمة بها إذ ليس للعدم جهات قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا [illegible] وإن قيل امكان الشيء [illegible] [illegible] ولا يقوم إلا به سلم فيما يحله كما في الصور والأعراض لم يكن ذلك إلا حال وجودهما وأما [illegible] قبل الوجود فلما سبق [illegible] كلامهم ما [illegible] هذا [illegible] الإشكال والجواب أنه إن أريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن فلا نسلم أنه وجودي يعني كونه أمرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ذلك وإن [illegible] الامكان الاستعدادي فلا نسلم أن كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز أنه يحدث شيء بغير أن يكون هناك مادة واستعداد [illegible] [illegible] ذلك الحادث [illegible] [illegible] من الانقلاب [illegible] [illegible] للوجود [illegible] [illegible] الإمكان الذاتي لا الاستعدادي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] من وجوه أحدها أن الذاتي لا يتصف بالشدة والضعف [illegible] [illegible] [illegible] على السواء والاستعدادي يتصف [illegible] [illegible] [illegible] المادة إلى [illegible] [illegible] وإيجاده الحادث وثانيها أن الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فإن الاستعداد [illegible] للانسانية أقرب من الاستعداد [illegible] [illegible] [illegible] المادة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الأولى الكل ولا كذلك الامكان الذاتي وثالثها أن [illegible] [illegible] [illegible] في امكان وجود الإنسان [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الإنسان بالنظر إلى العلم [illegible] [illegible] إلى الاستعدادي [illegible]

الا انه اعتبار عقلي لا يحصل له في الاعيان بخلاف الاستعداد فانه كيفية حاصلة
للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض ويعم كالمحل
مجملا للعرض والنفس [illegible] بحسب قرب حصول سبب شرط او ارتفاع مانع
بالقوة عند عدم الحادث وزائل عند وجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عند
الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال واجب فيه تردد قوله فان قيل
ان للفلاسفة في التقصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد الامكان الذاتي
ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجوديا تعلقه بموضوع موجود في الخارج
وتقريره ان الامكان للايجاد يكون بالقياس الى وجود والوجود اما بالذات كوجود
السامي في نفسه واما بالعرض كوجوده لجسم اسمى اما الامكان بالقياس الى وجود
بالعرض وهو امكان ان يوجد شيء شيئا اخر او يوجد لشيء اخر كالسامي للجسم والصورة
للمادة والنفس للبدن ثم لا حاجة فيه اصلا الى وجود شيء حتى يوجد لشيء اخر واما الامكان
بالقياس الى وجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما
يوجد بالذات اي يكون بحيث [illegible] كان موجودا في غيره كالعرض والصورة
مع [illegible] كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشيء قبل
وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع [illegible] بالقوة موصوف للموضوع
من حيث هو صفة كون شيء في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس الى [illegible]
لكنه ان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالفعل يكون فيما يسبق من عدمه
بموضوع او مادة فيستحيل ان يكون حادثا والا لكان امكانا حاصلا قبل وجوده [illegible]
اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات [illegible]
[illegible] لان الاشكال [illegible] في الحادث [illegible]
[illegible] لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن الحادث
امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما في [illegible] يحتج الى ما ذكر من التفاصيل
وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره
ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون قديما [illegible] العدم وحده او مع شرط قديم
والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف

بل لا بد من شرط حادث وحينئذ يتوقف على شرط آخر حادث ويتسلسل الى غير
النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولانه لا مجموع
لها [illegible] شرط امر حادث [illegible] فلا بد من حوادث متعاقبة
يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات [illegible]
يحصل بحسبها للمادة حالات مقربة الى [illegible] استعدادات المتفاوتة
في القرب والبعد [illegible] للحادث فلا امر مستقلا [illegible] العدم بل
متعلقا هو المعنى بالمادة وهذا ايضا [illegible] على كون [illegible]
بالذات [illegible] الفاعل [illegible] الحادث [illegible]
الترجيح والتخصيص [illegible] قوله واما الثاني فالاجماع على كون
الحادث مسبوقا بالزمان لوجهين احدهما انه لا بد له من [illegible]
حصول هذا دون حصول ذاك [illegible] لا يجمع المتقدم والمتأخر [illegible] الا بالزمان
وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق عدم
الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان [illegible] على ان التقدم امر وجودي
وانه هو الزمان [illegible] الاعتراض بانا لا نسلم انه وجودي [illegible] للعدم
[illegible] وحكمه مردود كما في [illegible]
[illegible] الموجودات [illegible] الحكم بان هذا متقدم على ذاك
كعدم الحادث على وجوده ولا اخفاء انه حكم عقلي ضروري [illegible]
[illegible] على [illegible] كل حادث [illegible]
[illegible] اقسام التقدم والتأخر [illegible]
[illegible] اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح
اما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم
العالم على المتعلم واما بالرتبة [illegible] بان يكون الحكم بالترتيب [illegible] البعض
على البعض ماخوذا من الحس [illegible] الامور المعقولة [illegible] بحسب الطبع [illegible]
بحسب الوضع [illegible] كتقدم [illegible] على [illegible] الامام على المأموم [illegible]
[illegible] على [illegible] على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث

على وجوده ليس الا بالزمان المتكلمون سموا الحصة من تمام الاسم او نقضوه بعض
بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه كما يسمى بالعلية والطبع
والرتبة والشرف ليس بالزمان لان كالامس والاشي اليوم زمان للامور بل في الزمان
وما قال في سان الحصر ان المتقدم والمتاخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان
وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتاخر
الى المتقدم فبالشرف وان احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتاخر فبالعلية والا
فبالطبع اما ان المتقدم ان لم يوجب وجود المتاخر عليه فبالعلية اولا فبالطبع كما ذكر ١٨٢
وان لم يوجب فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فبالشرف الا فان كان بالنظر
الى مبدا محدود فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر
فلا يسند الى باعتبار المعتبر واما اعتباري بخلافه والاول ان كان بالنظر الى الذات
فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتاخر مشروطا بالعدم
المتقدم فبالزمان والا فبالعلية والثاني يسمى لا محالة الى هذا الاعتبار فان كان
في المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة ولا يخفى انه ليس الاوجه فيصلح ان التقدم
بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون
للعدم دون الوجود وبعد اعتبار الوجود فالزماني بالمعنى الذي ذكره سابقا
للتقدم الذي هو لاجزاء الزمان والذي من كان كالامس لواسطة الزمان فيكون
من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لا ينفك الى زمان يتبع
الا المتاخر حصوله ان يكون يليه عدم لحادث على وجوده من هذا القسل
كل حادث مسبوق بالزمان وهو لا يضر في استغنائه عن الزمان تسميته بهذا التقدم
بالذات على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم
حاصلا في زمان قبل زمان المتاخر كالابن لا الاب وثانيهما ان يكون بحيث
يستحيل ان يجامع المتاخر من حيث انه يكونا في زمان كالامس واليوم وقال
ان التقدم الزماني بالمعنى الثاني الذي هو لاجزاء الزمان دائما مرتبا للعرو لواسطة
الحكاية بتقدم لا يجامع الثاني لا التقدم زمانه على زمانه حتى لو ابد بالتقدم الحقيقي
لم يستغني عن الواسطة ساوله هذا القسم وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية

١٨٢

والذي بالطبع واشباه الى ان المتقدم بالرتبة المتقدم بالشرف راجعا الى الزماني
لان معنى تقدم شيء على آخر في الرتبة ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الآخر
ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظة قبل زمان الاخذ في
النوع ومعنى تقدم العالم على المتعلم ان منصبه توجب تقدمه في المجلس او في
الشروع في الامور فيعود الى الزماني بوسط او بلا وسط وان التقدم الزماني
راجع الى التقدم بالطبع لان الثاني من الاجزاء المفروضة للزمان محتاج في الوجود الى الاول
شرط له كالحركة فالتقدم الحقيقي هو الذي بالعلية والطبع والمعنى المشترك بينهما
كما هو حاصله ان المتقدم مستغن عن احتياج للمتقدم اليه الا ان التقدم في الذي
بالعلية متوقف لوجود المتاخر ولا كذلك الذي بالطبع والمعنى هو العلم التام
او العلة تامة يرد بمعنى لا ولا يكون المتقدم المتاخر بالعلة مثلا زمن وجوده وعلة
لوعلية التامة يتوصل ذات المتقدم بدونه ذات المتاخر بان يتبع لغير شرط
الناقص والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتاخر وجوده الا على ان المتاخر يستلزم
وجود الا على اما بالنظر الى وصفي المتقدم والمتاخر فيشير كل منهما من حيث متاخر
تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبر امر قسم واحد فلم يتصف
المتقدم بالطبع مثلا اما متوسط المتاخر بالطبع الا بالذات فقط اما والرتبة او بالشرف
وعلى هذا قياس سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع
قد عاد فيه التقدم بالذات وقد يقال انه التقدم بالطبع ويخص ما بالعلية باسم الذات
ولا يسمى التقدم بالطبع بل ما بالذات بمعنى ان المتقدم متقوم يصلح الذي باعتباره
الذات الحقيقي دون مجرد الوجود كما في العلة التامة ذات الشيء الاتم ولا يحل علية
الواحد ولا الاعلى ان هذا انما هو في الجزء وفي الشرط فالحكم ليس كلي على ما يتوهم
ظاهر عبارة المواقف **قوله** ومن تمة ساره ذو الاولا اصطلح لعما رات ان معنى المتقدم
والمتاخر والمعنى على الاقسام الخمسة او التشبيه بشرط الكل اللفظي بان يكون موضوعا لكل
على حدة او بحسب التشكيك بان يكون موضوعا للمعنى المشترك بين الكل ولا يجب السوية الكل
في التقدم بالعلية اولاهم ذى التقدم بالطبع الذي الحق تكون بالنظر الى الذات وفي
التقدم بالزمان لطبيعة استلزمه التعقل وكان مقالا انسي على ان الحمل على التقدم

بالعلية وبالطبع وبالزمان او التي لا وليس فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك
هو كون الشيء محتاجا اليه والا فليس للفظ المتقدم مفهوم مشترك بين الكل
لا يقال الكل مشترك في معنى واحد هو ان للمتقدم امرا ليس الا يوجد للمتأخر كالعلية
في الذي بالعلية وكونه مؤثرا او شرطا في الذي بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر في
الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ
معين في الذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ المتقدم والا لصدق
على كل شيء بالنظر الى آخر لانه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر وان اريد امتياز
امر زائد من واحد من الامور المذكورة فمثله يتأتى في كل مشترك لفظي بان يقال لفظ العين
موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني قوله المبحث الرابع في الوحدة
والكثرة وهي ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان يشملها
مبحث الوجوب والامكان وانه تصوره بداهة لحصوله لمن لم يمارس طرق
الاكتساب فلا نعرفها الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي الانقسام
بعد ما يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في
اشتمالهما طردا وعكسا بالجمع من الامور المحتاج اليه واما ما يقال ان الوحدة عدم
الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فمبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل
والكثرة عند الخيال فالوحدة مبدأ للكثرة والعقل اعرف بالمبدأ فبالحري المبدأ والكثرة
مرتسم صورها في الخيال فيعرف العقل منها امرا واحدا فيكون تعريف الوحدة بالكثرة عند
الخيال وتعريف الكثرة بالوحدة عند العقل تعريفا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة
والخيال قوله ما لوقع لما كانت الوحدة مساوية للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة
فهو موجود بوجه ما وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود
بعينه لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد اول النفس على ان كلا من
الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك يقتضي احدهما ما يستعمل
في الشيء ووجوده من غير ان يتعقل وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما يقطع بوجود
الصانع ويتردد في وحدته ويقطع بوجود الفلك ويتردد في كثرته وبانهما
الا اذا اجتمعنا فيه او في كثرة جاز ان يكون واحدا ما صار واحدا او فرقناه آبا واحدا

المبحث الرابع في الوحدة والكثرة وهي من الاعتبارات العقلية

مساوقة الوحدة للوجود

إما في كثرة ما حلها حتى صارت شيئا كثيرا فعلى هذا الوحدة والكثرة مع ان
الوجود والماهية متحدة لما عرفت وان مع قطعا ولو كانت الوحدة او الكثرة
نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك قوله وقد يستدل نقل خلافا من الفلاسفة
والمتكلمين ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان ومتمسك الطرفين
يشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها بان
المراد من العدمي ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة
ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود واما جزء الا وحدة الفرد منه لصدق على
الجسم وان لم يكن موجودا لما كان شيء من احد العدم الفرد من قوله
لا وقوله لا وحدة له فالكل ظاهر الفساد ومنها انها ان كانت عدمية كانت الوحدة
عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابلة لها والكثرة اما ان تكون امرا عدميا ويلزم منه
كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم هف واما ان تكون امرا وجوديا
وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كونه مجموع العدميات امرا وجوديا وهو محال
او وجوديا فالوحدة جزؤها فيكون وجوديا ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها
وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان
العدمي قد يكون جزءا للوجودي كاللااستطاعة واللااسناد ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة
لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولكانت الوحدات
متسلسلة الوحدة ~~وكانت موجودة لها~~ واحدة لكون الوجود مساوقا ويمتنع
بالخصوص فيكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او
بان وحدة الوحدة عينها اعترافا بانها اعتبارية لانها لو لم تكن كما
في سائر الوجود والامكان ومنها انه لا تعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن
الكثرة الا المجتمع من الوحدات ورد بان هذا عين الدعوى قوله معروض الوحدة
قد يقال ان الوحدة قد يعرض لغير الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة و
وهذا بيان لاقسامها باعتبار المعروض فنبه على بعض الاصطلاحات وعلى
اختلاف معناها في الاقسام معروض الوحدة اما ان يكون معروض الكثرة بان تصدق
على كثيرين ولا يكون لم يكن واما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام او لا فان لم

خلافا للفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان

بيان تقابل الوحدة بالكثرة بالعرض

يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام [illegible] فهو الوحدة على الاطلاق
وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم مانعا للانقسام اولا
وان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول النقطة
والثاني المفارق وان كان مانعا للقسمة [illegible] القسمة اما بالذات وهو الكم او
بالعرض وهو الجسم وان كان بسيطا متشابه الاجزاء فهو الواحد بالاتصال
وان كان مركبا [illegible] فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا [illegible] الواحد
بالاتصال لمقدارين يلتقيان على حد مشترك كضلعي الزاوية [illegible] فانه بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال
بحيث يتحرك احدهما بحركة الآخر [illegible] الاجسام [illegible] العظم [illegible] اجزاء
السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة انما تعتبر [illegible] الانقسام [illegible] واحد
بالاتصال لان صورته [illegible] واحدة [illegible] اجزاء [illegible] حد
مشترك وان اعتبر [illegible] عند [illegible] القسمة فانه لا بد ان يكون [illegible] الاجسام [illegible] ١٨٦
[illegible] موضوعاتها بالفعل [illegible] الناس وانه ليس [illegible] الاتحاد [illegible]
[illegible] بالنوع [illegible] الموضوع [illegible] بالنوع لكن
[illegible] الموضوع اعني المادة [illegible] للصورة والاعراض لانها
[illegible] بالشخص لكن [illegible] عند الاجتماع [illegible] واحدة [illegible] وذلك
[illegible] بالمادة [illegible] الواحد بالاجتماع [illegible]
وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد [illegible] بحسب الصناعة كالبيت الواحد [illegible]
بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات
[illegible] ستة [illegible] واحدا سواء كانت [illegible]
منها لا يسمى [illegible] ان يكون [illegible] اجسام [illegible]
الاجزاء او غيرها [illegible] ذكرنا من [illegible] انما يجري في المركبات [illegible]
فالواحد بالاجتماع [illegible] عبارة الامام [illegible] للواحد التام وهو الذي [illegible]
على جميع ما يمكن له [illegible] بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن [illegible]
المراد جميع ما يمكن [illegible] الكم والاجزاء [illegible]
[illegible] لا يكون تاما في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة [illegible] الطوالع

١٨٧

بغير التام وفي كتب الامام بالكثير هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة اما اذا
كان فلا بد ان يكون من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد [illegible]
واحدا [illegible] او كثيرا [illegible] جهة الوحدة اما ان يكون مقوما للكثير [illegible] كونه داخلا
عرضي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك فالاول اما ان يكون [illegible]
ماهيتها وهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو في الانسانية او جزء [illegible] في جواب
ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس في الحيوانية
او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل [illegible] الواحد بالنوع
[illegible] الاعتبار دون الذات الثاني اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن
والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوجه نسبة
النفس الى البدن [illegible] الملك الى المدينة في التدبير الذي ليس عارضا للنفس بل
كالملك [illegible] التدبير [illegible] عارض لهما [illegible]
[illegible] الاشتراك [illegible] او الاشتقاق قوله وبعض هذه
الاقسام اولى بالوحدة [illegible] الواحد [illegible]
[illegible] الواحد [illegible] اولى بالوحدة [illegible] الواحد
[illegible] الواحد بالجنس [illegible] الواحد بالعرض [illegible] الواحد بالشخص [illegible] اصلا
بالوحدة [illegible] متشابهة [illegible]
[illegible] قوله وكذا الكثرة [illegible] احكام منها ان الكثرة
[illegible] عدد [illegible]
الاثنينية [illegible] الواحد ليس [illegible] وهو الكم المنفصل [illegible]
[illegible] الواحد ليس [illegible] الزوج [illegible]
انواع [illegible] الزوجية والفردية [illegible]
[illegible] الآحاد [illegible]
او لا رجحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه [illegible] الاشمل
[illegible] زيادة الواحد [illegible]
كل عدد [illegible] زيادة الواحد [illegible]

[illegible] الوحدة والكثرة [illegible]

دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم
العقل بحسبه الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر في الخارج ولان اجزائها لو
اعتبارية هي الوحدات لانها لو تحققت في الخارج فاذا قلنا الزيد وعمرو مثلا هما اثنان
فتلك الاثنينية اما بالكل منهما او بكل منهما او هو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم ان يكون
منهما شيء منهما ليس سوى الوحدة الاعتبارية هو ليس وعلى الثاني فالاثنين بان يكون
هناك شيئان فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة لا تصالهما كما اذا اختلط الماء ان في اناء
او الاجتماع كما امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء الهواء
بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا فصار سوادا اما
فيصير احدهما الاخر الصائر بعينه اياه وذلك يجب اللازمان لا اثنين سواء كانا
ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ
شيء خصوصية هو بها هو فعلى ان الخصوصية لم يبق لكان اثنى واعترض بانه ان كان — ١٨٨
استدلالا فنقل المتنازع وان كان تنبيها فليس صحيح من الدعوى اذ ربما يتخيل الاشتباه
في كونه الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون الاتحاد الا شيء التبادل بين الاثنين عند الاتحاد
ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فنا الاخر ها
وبقاء للاخر ولم يبق شيء منهما كان هذا فنا لهما وحدوث اخر ثالث وليا ما يلزم ملا
اتحاد ولو اعترض بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحد فعلى
تقدير اخر هو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا متحدا والا
فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا فنا الاخر
وبقاء للاخر او فنائهما وحدوث ثالث اعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا
اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فلم لا يجوز هذا لا
بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا او اما بوجود واحد
فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون
فنا لاحدهما وبقا للاخر او غيرهما فيكون فنائهما وحدوث ثالث
لانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا فلم يمكن
التقصي عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في

يمتنع اتحاد الاثنين

١٨٩

الا تنبيه بتصوير اياه صحيح مجالا وتصحيح محال دعوى الضرورة في محل النزاع
وبانا امتناع اتحاد الوجود بحسب باوجه مما امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق وله
ومن خواص الكثرة التغاير وانه لا تعقل الا بين معدومين واما الطلاق عكسه يوهم
ان التعدد يستلزم التغاير فهذا المعدومين لما جعل الكلام لانا قلنا الغيران
موجودان فاذا يمكن تخرج المعدومات وكذا المعدوم والموجود وبناء على ان
التغاير عندهم وجودي كما الصلاة المتعاد ولا يتصف به المعدوم واما التعلل
بانه ما يصح للاعدام يصحي للعدم وصحة وصح الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة
لامتناع ما يعكاك ودخل الخ ولو فرضنا كونهما متغايرين بما يعني ان ما
يوجد هذا مع حيث لا يعيد يوجد الاخر وكذا الصفة المغايرة مع موصوفها بمعنى كان
كذا عالما او جاهلا لا يمكن بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة بجواز الانفكاك
اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم وملاحظتها الى المصنف فهو بيان
خلاف عدم علما ذكره الشيخ وهذا التعريف مشعر بانه يكفي المغايرة الانفكاك من
جانب ان الصفة التي بحسب عن الموصوف ولا عن جانبي الصفة اللازمة النفسية وقيل
الصفة العدمية كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الا ان تعلل بهم الوقتي
على التمكن من انه وليا لشيء الدار عمرو زيد وليس بدى عمرو عشرة دراهم كلام صحيح
وطرد على ان في الدار اعصار زيد ومع انه في الدار احاد العشرة واقعا الدراهم
لا تفرق بين الصفات المفارقة واللازمة وبمعنى ان لا تكون ذات زيد بل سائر ما في
الدار من الا حتى غير زيد وفساده بين كيف يجيء على اصحاب المراد بهذا الكلام
انا لا خر غير زيد وعلى الاخر في الدار ولعترض على تعريف المتغايرين بانه يصدق على
لانه العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون
الصانع ولا عاب الا مدى بانه يكفي الانفكاك من جانب امكن عدم العالم مع وجود
الصانع ورد بانه لا يكون حاصلا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة
اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة والله اعلم على ما اجاب
بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما
يمكن ان يتعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يتعقل وجود العالم

التغاير يستلزم التعدد واما التعدد فهو يستلزم التغاير لا

ولا نعقل وجود الصانع بل نطلب بالبرهان وبهذه الغاية يندفع ما نقل عن بعض
الجهلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الاخر وغلط احد
للابهام كثيرا اما مع موضع كل واحد منهما وربما يقال انا الشئ قد يعلم من جهة
جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه يجمع البصر ولو صح ما ذكر للزم كون
العرض الواحد الغير المتجزي شيئين متغايرين لكن هذا باطل جدا اذ الشئ لا يكون
مغايرا لنفسه فان قيل ان العالم من حيث انه معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان
نعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الانفكاك
بحسب الذات والجسم ولا عبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه
معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد على القائلين بان الغيرين موجودان يجوز ان
ينفك كل منهما عن الاخر لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج ولا بحسب التعقل فيلزم ان لا
يكونا متغايرين مع انهم قالوا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا موجودين
بل العنوان لا يلزم ان يكونا موجودين فان قيل فيما من قبيل الاب والابن العلة والمعلول
وسائر المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري هو
التغاير بين الذاتين والمانع وصف كل منهما فخليا موجودين والتغاير عندهم من خواص
الموجود وبمثل هذا يندفع ما يقال ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا
الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما باعتبار الذات يمكن الا
ينفكا في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض
وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله
ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل سيما عند
من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين اعلم ان تقرير الاعتراض بالباري تعالى مع
العالم والجواب بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الامدي ظاهر على ما ذكرنا
واما على ما نقل في المواقف من يفسد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فينبغي
ان يكون تقرير الاعتراض سواء يمتنع انفكاك الباري عن العالم في حيز او عدم
لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الامدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم
عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري ويرده انه لا يكفي هذا القدر والا لزم تغاير

الجزء الكل وكذا الموصوف والصفة لجواز ان يتحيز الكل دون الجزء والصفة
دون الموصوف والثاني للجواب بان المراد جواز الانفكاك تعقلا ما انه يعقل في
تيلغي حيزا وعدم لان الباري لا ينفك عن العالم حيزا وعدما بحسب العقل
لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يوجد المعنا اعم من المطابق
وغيره فح يلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان يتعقل عدم كل منهما دون الاخر ما ذكر
في المواقف انه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى
بحسب الانفكاك عن العالم في الوجود والعالم عن الباري في الحيز لا باس
لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود
فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى
ما ينبغي ان يتنبه عليه انه بحسب جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود انما
يصح في الاوصاف المفارقة كالسواد مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في
الصفة اللازمة قوله بل الجمهور على ان الغيرية تعتبر بالنسبة الى الشئ بالنسبة الى
الشئ الذي يصدق انه ليس هو نفسه وان لم يصدق غيره ان كان بحسب المفهوم كما في
نسبة الانسان الى الشئ والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما
في نسبة الانسان الى الكاتب فبحسب الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة
الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا
للنقيضين نعم في الغيرية ايضا قد يعتبر معنى اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغير
الاشارة من حيث ان احدهما ليس هو الاخر الا انها حينئذ لازمة في نفس الامر لما يشعر
بها مفهوم النقيض ايضا ومطلق الطلق القول بان الغيرين نقيضين هو موجودان
الغيرين هما الاثنان او اثنان واعتني به الظاهر الطائفي عما ذكره المتكلمون
من ان الشئ بالنسبة الى الشئ قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص
لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة به وان رجح
صاحب المواقف ما ذكرناه لانه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواقع
في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه
بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح ايضا لامتناع النسبة بدون الاثنينية حتى قال بالوجود الذهني

صرح بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل لم يصرح بل
قال لا عين ولا غير لان المعلوم قطعا سواء لا بد منهما من اتحاد من وجه
واختلاف من وجه واما ان ذلك في الخارج وهذا في الذهن فلا وكذا الكلام
فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء
غير الكل لكان غير نفسه حيث ان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد فيتناول كل فرد
مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولكن
العشرة بدونه وكذا اليد من زيد [illegible] وبطلان هذا الكلام ظاهر لان مغايرة
الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وبعضهم [illegible]
التغاير [illegible] ان هذا الدليل قطعي وان العرف يكون الواحد غير العشرة ما
لم [illegible] من المعرفة وعد هذا من [illegible] واما الثاني فلان
الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم
للذات والعدد مع الذات [illegible] فانه لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية
قوله وبعضهم [illegible] لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب [illegible] بالجزء مع
الكل والموصوف مع الصفة [illegible] لا يعلم تغاير الشيئين الا
اذا كان كل منهما يجب [illegible] بدون الاخر [illegible] اما الموصوف مع الصفة
فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي تمتنع الذات بدونها كالعلم بالذات
الباري لصفات الوجود لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات بعضها مع البعض
بخلاف مثل السواد مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة
بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن واحدا
من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وح يرد سائر الامور
الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا
يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغيران [illegible] غيرين لان التغاير والتضاد
من الاضافات فان التزموا ذلك [illegible] ان الاضافة [illegible] ولا [illegible]
بان الكلام في موصوف الاضافة من حيث انه معروض لها في المجموع المركب من المعروض
والعارض قوله ولعلهم يريدون ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم

العود تعدد القدماء [illegible] لزم غيرا [illegible] عنه ذلك بنفي المغايرة بين
الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا انما يدفع لزوم تعدد القدماء لا نفس
التعدد ويكون حالا لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن
متغايرة لكنها متعددة [illegible] قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات
ثمانية او سبعة وبان الجزء مع الكل اثنان [illegible] موجودان وان لم يكونا غيرين قوله
ومنها اي من خواص الكم التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية [illegible] بالصفة
النفسية [illegible] على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر
حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية ان احد
الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وبانهما ان يسد كل منهما مسد الاخر وينوب منابه فمن
ههنا قال المثلان موجودان يشترك [illegible] فيما يجب ويمتنع او موجودان يسد كل منهما
مسد الاخر [illegible] وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من [illegible]
[illegible] التعدد والتماثل [illegible] وينسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل
وجه وقد اعترض بانه لا [illegible] وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل
عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف وبانه
قال النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن و
عدد الحبات وصفاتها والجواب ان المراد المساواة في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا
لو استويا في الفقه وكان بينهما [illegible] بحيث ينوب احدهما مناب الاخر صح القول
بانهما مثلان في الفقه والا فلا قوله واما اشتراط [illegible]
الصفات [illegible] اختلف اصحابنا [illegible] ولا [illegible] لان التماثل والاختلاف
من [illegible] وصفات [illegible] غير متغايرة و[illegible] بالاختلاف
[illegible] كل صفة من الصفات [illegible] وهذا
[illegible] ان القاضي لا يشترط في المخالفة [illegible] التماثل [illegible]
عبارة المواقف [illegible] يشترط في التماثل والاختلاف [illegible] الصفات [illegible]
بصفاتهما ومن لا فلا قوله ويمتنع اجتماع المثلين بمعنى ان المثلين اذا كانا من قبيل
الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة فان العرضين اذا اشتركا

والحامض والصعاب الحسيين لم يحصل منهما ما [illegible] المحل لانه قيامهما به ووجود مما
يمنع لوجوده فاذا الحديث الحامض ما يسمع للهوية ارتفعت الا شيئين وردت [illegible] الحلاوة
كان يحصل كل منهما بحسب الاسباب معارضة وحيث الجسم [illegible] المحسوس ان
[illegible] الى كل منهما في السوية فلا مرض لاحد منهما [illegible] بل الكلي منهما مع
الاستحالة البينة ويلزم الاتحاد واما الاعتبار فمن بان علم الانسان لا من [illegible]
بل [illegible] علم العلم بالاشتباه [illegible] لان ما ذكر على [illegible] يفيد [illegible]
في نفس الامر لا عند العقل فقط ومن [illegible] بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز
علم نظري [illegible] ان [illegible] تحصيل العلم [illegible] سوى امتناع اجتماع المثلين ١٩٤
وبانه لو جاز لما حصل القطع بانتفاء شيء من الاعراض لجواز ان يكون [illegible]
والملازم باطل للقطع بذلك بكثير من الاعراض [illegible] وبانه لو جاز
لجاز اجتماع [illegible] الواحد المثلين ضرورة [illegible]
نظريا [illegible] الذي هو [illegible] الاخر الباقي ويلزم اجتماع الضدين [illegible]
الاولان [illegible] لجواز [illegible] شرط [illegible] العلم [illegible]
[illegible] القطع [illegible] ضرورة اذا [illegible]
[illegible] بالوضوح [illegible] الجسم [illegible] سواد ثم اخر واخرا الى ان [illegible] السواد
[illegible] المتغايرة بالشدة والضعف [illegible]
[illegible] عارضين [illegible] مطلق السواد [illegible]
[illegible] في كل [illegible] قوله [illegible]
الكثرة [illegible] للاجتماع [illegible]
[illegible] الحلاوة [illegible] ذكر الاجتماع
[illegible] يخرج [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] لا يخرج [illegible]
[illegible] زيد [illegible] يتناول [illegible]
[illegible] باشتراط [illegible] واحد [illegible] ان [illegible] امتناع الاجتماع

انهما [illegible] ان على محل ولا يكونان فيخرج مثل ذلك لان محل [illegible]
[illegible] بالحادث [illegible] المحل حتى [illegible]
[illegible] لا يصح [illegible] مثل السواد والحلاوة [illegible] يمكن اجتماعهما في محل
[illegible] مثل [illegible] وسكونه [illegible] الشيء يتحرك
[illegible] في ان واحد [illegible] لكن [illegible] لامتناع اجتماع
الحركة والسكون [illegible] حركة الشيء وسكونه [illegible] ولا [illegible]
[illegible] واحد [illegible] مثل السواد [illegible] على [illegible]
[illegible] لا يصح اجتماعهما في المحل واما متضادات اذا [illegible]
[illegible] الى [illegible] الى [illegible]
مطلوبة [illegible] لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب ان [illegible]
عن [illegible] ذلك [illegible] المتضادين [illegible]
[illegible] امتناع اجتماعهما [illegible] بان اتحاد المحل شرط في التضاد [illegible]
الا عند [illegible] المحل قوله وعند [illegible] من [illegible] الكثرة [illegible]
على راي المتكلمين واما على راي الفلاسفة [illegible] التغاير [illegible] كل [illegible]
[illegible] كان [illegible] او [illegible] العارض [illegible]
[illegible] الامثال [illegible]
المثلان [illegible] المتقابلان [illegible] في [illegible]
[illegible] كالسواد والبياض [illegible] كالسواد [illegible] الحلاوة [illegible]
[illegible] اجتماعهما في محل [illegible] في زمان واحد [illegible]
[illegible] المثلان [illegible] امتناع [illegible] في محل
مثل السواد والحلاوة [illegible] اجتماعهما [illegible] الاجتماع في محل [illegible]
على المحل [illegible] مثل الانسان والفرس [illegible] السواد [illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الكثرة [illegible] على [illegible]
[illegible] ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار [illegible] واما [illegible]

اقسام التقابل اربعة

المحل فان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق كبياض
الرومي وسواد الحبشي قوله وان كانا وجوديين ينحصر اقسام التقابل في
الاربعة وبيانه ان المتقابلين يكونان وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا
وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر فهما متضايفان كالابوة
والبنوة والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا
فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد
196 او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس او البعيد
كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل العدم والملكة وان لم يعتبر ذلك
كالسواد واللاسواد فمتقابلان تقابل الايجاب والسلب ولا دليل على امتناع ان يكون
المتقابلان عدميين كيف وقد الحق المتأخرون ومعلوم ان بعض العدمي قد يكون
كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه لعموم ان يكون
باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية فيها ثم ان اللاعمى اما عبارة
عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا للامر
الوجودي ... واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يقال الحصر ... يشملهما
كما قال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد
المحل لما اضيف اليه السلب فمتقابلان تقابل الملكة والعدم والا فمتقابلان
تقابل السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فمتقابلان تقابل التضايف والا فالتضاد وقد نبهت على امتناع كون احد المتقابلين وجوديا
والآخر لا ... من القسم المطلق المضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد والمبني
الحد من المضافين بوجهين احدهما انهما يجتمعان عدما ومع الاصنام الذي ما
يطرءان الصدق فلانه يصدق على الاحمر انه لا اسود ولا ابيض اما نظرا الى الوجود
فلانه قد وجد فيه الحمرة التي هي لا سواد ولا بياض وثانيهما ان من شرط المتقابلين
ان يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين
فيخرج الحد من المضافين كاللاسواد واللابياض فيتعلق ضرورة انهما
لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين وبهذا يخرج التقيد ... اشكال ان احدهما ...

197

الا بالسلب مع العرض داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع انه ليس
احد الاقسام الاربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فلاشتراط عدم الاتصاف
بالحد بمتعا ... وروده على الموضوع وبانتهما ان المراد ... واللازم
بد اللازم بمقابلة ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا احد الاقسام الا السلب
والايجاب ولا جمعهما على الكذب كما في البياض اما عن ... ونعم التفتي
فيدل هذا لتبين ... التقابل ... الوارد على موضوع واحد في هذا الكلام نظر
اما اولا فلان ما ذكر من امتناع ... ان يعتبر اقسام احد ...
المحصل ... اللاسواد واللابياض مثل العمى واللاعمى او الامتناع واللاامتناع
واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل ... المحل المقوم لئلا يجب ... ان يكون
المتقابلان ... الاعراض ... للتقابل ... الايجاب والسلب ... التي موضوعه
ولذلك ... ابن سينا بالتضاد بين ... بالوجود على المحل
الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد
يكون واحدا شخصيا كزيد للعدد والجود او نوعيا كالانسان للزوجية والفردية
او جنسيا واما رابعا فلان الكلام في اللاسواد واللابياض ... في العدم المضاف
الى السواد والعدم المضاف الى البياض ... لا موضوع ... مع ...
البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون
موضوعه البياض ... من التقابل ... التقابل كالمساواة المضاف
... كل حيوان ... بعض الحيوان ليس بانسان وعند ...
... من الحيوان ... ورود القضايا على المحل ... من
... ذلك ... اللاسوادية ... العموم والخصوص والمباينة
... في المفردات باعتبار الصدق ... على ... في القضايا باعتبار
الوجود ... التناقض والتضاد بين المفردات امتناع
الاجتماع في المحل وبين القضيتين امتناع الاجتماع في الوجود وبانتهما ان يجعل ...
الايجاب والسلب ... في المفردات والقضايا ... موضوع القضية ...
... الثبوت ... بعدم الثبوت ... قال المحقق ... المتقابلين ...

كالكبرى المذكورة والاتم
اواعم من ذلك كالشيء
للتجريد والشرح

صح

١٩٨

والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا
زيد فرس زيد ليس بفرس فان التقابل بين القضيتين على موضوع واحد في زمان
قال وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان
باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان
اولا وجوده في غيره قوله وقد يعتبر التضاد بامور من تفسير التضاد وتفسير الملكة
والعدم بمعنى الذي يورده قبل بيان العلاقة في داخل المطلق واما في ملحق الملكة
الى آخره والى كل منهما مما آخره في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف
والسواد بخلاف البياض والصفرة في الملكة والعدم ان يكون العدم سلب الوجود
عما من شانه بان يكون له الوجود كعدم اللحية الكوسج بخلافه عن الامرد وكل من
من الملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد
الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة
والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر عند علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون
المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري ولما كان تقابل مثل السواد مع الصفرة والسواد
مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل
التبعيد بعد البعض عن القرب انما التحرفا دخلا في حصر التقابل في الاقسام الاربعة لكونها خارجا
عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المتاخرون بان الحصر انما هو باعتبار
المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم لئلا يدخل امثال ذلك
وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا وجوديين
بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة
والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره
لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب بل وفي كلامهم انه
يشتمل على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه استعداد الموضوع
من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحلول لعمر من ذلك
ان لا يكفي ما سمعت في النطق والعجمة وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية على
تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فاما الزوج عدد منقسم

١٩٩

بمتساويين والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع مع
العلة مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا واما اثباتا ولا موضوع
ابن سينا وغيره بان عائشة الحال ... في المفتاح المشهوري انما يكون بين التقابل
مثل التناقض والتضايف ... على الاقسام قوله ومن حكم التقابل جرى على عمومه
بعرضه ان التضاد اعم من ان يكون تقابلا او عاقلا او متضادا او غير ذلك مما ذكر
تحت التضاد مع كونه يحصل فيهما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد فيا له
من لا يرد الجواب ان التضاد اعم من مفهوم التقابل العارض للاقسام وهو موضوع
التعارض لمثل السواد والبياض ضرورة انه لا يحمل التقابل او المتضاد الا انه اخص
الاعم اعم او متضاد لعروضها لا ينافي كون معروض التقابل اعم بمعنى ان ما يصدق عليه
التقابل قد يكون متضادين وقد لا يكونان ومعروض التضاد ما يشملهما كالسواد والبياض
فانهما لا يصدق عليهما قوله وانه يقول ليس يريد ان من حكم التقابل انه ليس بينهما الا ما
اقلا يتوقف تعقلها احدهما على تعقل الآخر وهذا ظاهر في التضايف كان التوقف ظاهر في التضايف واما
الباقي فيرد دون الجملة فيقول ليس على الكل بالتشكيك لكونه في كالايجاب والسلب اشد
لان اشباع اللاصفايح فيهما ظاهر وعلى الثاني وفي العوالي لا يسما العدم على ذلك وانجح
ذلك ان الخير فيه عند العقل ان يتصور السواد وغفل عن كونه شيئا وهو عرض وكونه
ليس بحجر ينفي الغاية وكونه شيئا ينبغي لعرضه ولا يخفى ان المنافي للاول اقوى وفي
التجريد ما اشعر بانه في التضاد اشد لانه قال ما شد ها فيه التقابل على سعد انواع
التقابل في التقابل هو التضاد ووجه بان التضاد يشترط فيه تحقق السابق اللازم بان
يكون احدهما صحيح سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر
وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لانه يقول القوة والضعف
اصنافه من الحركة والسكون والحر والبرد والمرودة والسواد والبياض وغير ذلك
في غاية الظهور بخلاف البواقي قوله ومن حكم الايجاب والسلب انه يختص بهما
القول والعقد اي الوجود اللفظي والذهني دون الخارجي بمعنى انه السلب ايضا
يحصل لها اعتبار نطقه لادوا يحصفها والا لكان الانسان مثلا معاني غير متناهية
ليس بفرس ولا ثور ولا مثلث ولا شيء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر ان

٢٠٠

ليس موجباً ما يعم بعض اجزاء الشيء الحاجب سبب ايجاب او سلب كما لا يمنع ما لا يحكى
الاشتمال الشديد بالنسبة الى الاسود وبعض موجود في الحاجب قوله وانهما
ومن حكم الايجاب والسلب انهما اذا انتقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقاً
والاخر كاذباً البتة سواء وجد الموضوع او لم يوجد صرورة امتناع اجتماع
وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكون من المتقابلين لعدم الموضوع
او لخلو عنهما كما في احد الاعمى البصير او الاسود الابيض او الاب الابن
العنقاء وعلى العقل فانه قيل انا اريد بالنقل الى القضية حمل المتقابلين على
موضوع ما فالايجاب والسلب ايضاً قد يكونان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء اسود
اسود لا يقتضيا المعدوم وله وجه الموضوع وان اريد به اعتبار التقابل بين
بينهما الاسود في التناقض ولا في المتكلم والقدم فكما المراد الثاني في الايجاب والسلب
في الاول والثاني وقد قال البعض انما يكون مثل ذلك مفتقرة الى وجود الجوهر
اذا اريد بالحمل مفهوم ثبوتي تصدق على النقيضين على ان التقيد عكس
طرفي السلب واما اذا اريد به ما يعم النقيضين فهي موجبة تنافيه الحمل
وجود الموضوع لكونهما في السالبة مقولنا العنقاء لا انه او الجبل باللاانسان
الاسود اعني رفعه وسلبه بين صادقين معدولة وقولنا لنس العنقاء اسود قوله

احكام التضاد

ومن حكم التضاد طامع به اشاره الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد
الكلام قوله وان الجنس يعني ان من حكم التضاد ان الجنس لا يكون الا من
نوعين اخرين من جنس واحد كالسواد والبياض الواقعين تحت اللون بل ...
هذا الحصر لانه لا يكون بين جنس كالفضيلة والنجيب الداخل تحت الرذيلة اذا فرض كونهما
جنسين لا بين الواحد تحت الجنس انواع فوق الاسفل سواء كان من جنس واحد
كالسواد والبياض والحرم الواقعين تحت اللون او من جنسين كالسخاء والتهور والجبن
بل يلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحداً حتى لا يكون للسواد ضد
البياض واخر هما الجمرة ولا للسخاء ضد هو التهور واخر هو الجبن وهو كلام
اثبات الكثرة على الاستقراء ولما التضاد المشهوري فقد صرح امام لا يحصر فيما بين نوعين
من جنس بل قد يكون بين جنس كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر او من نوعين

التضاد ان الجنس قد لا يخلو من الضدين يعني كالبارد والحرارة

والرذيلة او الحكمة والشر او بين نوعين من جنس كما هو الواقع كت المفيد ٩

٢٠١

جنس كالعفة والفجور او من انواع من كالسواد والسلس الجمرة او من جنس كالسخاء
والتهور والجبن فيه نظر من وجوه الاول انه مبني على الاستقراء في اغتصاب التضاد
نوعين من جنس سوانا وجدنا فيما ينهما ونمنعهما ولا طريق الى نفيهما الى العسكر
الرذيلة او العفة والفجور سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس بل ان ما
او نوعان من جنسين وهذا دون طاعة اليه الثاني ان الشرط في التضاد غاية الخلاف
فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس مفرد في الاستقراء لا غاية الخلاف
انما يكون بين الطرفين لا بين الطرفين وبعض الاوساط وان لم يشترط فلا بد
كما في انواع اللون الثالث انه اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق
مع انهما نوعين اخرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة
بعارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد
لا يكون الا بين نوعين منهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين
السواد والبياض الصادقين على ما ذكره انهما من تحقيق التضاد المشهوري
من انواع كالشجاعة والتهور والجبن ساقي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في
التضاد المشهوري ايضا قوله قالوا لا تقابل بين كلام العلماء في ان بين
الكثرة تقابل التضاد لا سطح ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية
والمكيلية وذلك لان الكثرة لما كانت مجموعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة
مكيالاً لها والكثرة معلولاً متقومة بالوحدة ومكيلة بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين
ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحداً بالشخص ما ليس في بعض التقابل موضوع
المتقابلين تحت الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشيء
موضوعة الوحدانية وبالعكس اي اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة
حصلت هوية واحدة وكان هذا مراد اللغام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات
التي كانت بانه مبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع
الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وما بينها ان الوحدة مقومة للكثرة والشيء من المتقابلين
كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الاخر فظاهر لما في التضاد فلان المقوم متقدم
على جود الوتعقلا والمتضادان يكونان معاً في التعقل والوجود وما في التضاد

المتقوم للشي يجامعه والضد لا يجامع الضد بل ينافيه فان قيل هل كان الكلام
الاجتماع في المحل يأبى التقابل مطلقا وكذا موضوع لما يجي من ان المتقابلين لا يجتمعان
ما لسلب ولا يجتمعان في محل او اكان ولكن بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين
ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص
وذلك مثل الفرسية واللافرسية بل من حيث انه قد يكون واحدا بالشخص
لزيد وبالنوع كالزوجية والفردية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد
بامر اعم عارض كالحيوان للشي وذلك يكفي الفرس واللافرس كالانسان
للفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس الانسان ليس بفرس
علم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة وان يتصف المتضادان من شان الصدق
التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما ان ما احد منهما لا زما كسواد الغراب ٢٠٢
واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة معروضة لذات الوحدة بحسب الخارج
الخارج فلا بد من اعتبار ان عقليا في اما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة و نعقل كونها
بحيث تنقسم بدون تعقل الوحدة وشركوه بحيث لا تنقسم فان اريد ان معروض الكثرة
معروض الوحدة بمعنى ان الكثير ما تصدق على كل جزء منه الواحد وهذا معنى اجتماع
الكثرة من الوحدة فسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة الحاصل
من معروضيهما ولا نزاع في ذلك لان عامتهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا
مع الموضوع كالزوجية اللافرس وكالبصير واللعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض
ثم يكون تقابلهما بالذات وكيف اذا احد نفس الموضوع عين ما نقل المراد الكثرة وسوى
التقابل لا يكون احد المتقابلين مقوما بالاخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل
والجزء هو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل كما موضوع ما على اللزوم لو كان
الموصوفان بمحل ومتى ليس كلازم اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع
المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل الا اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطاة لا بحسب الوجود
اعني حمل الاشتقاق لما ذكره اساس المنطق من ان استلزام اجتماع المتقابلين
موضوع واحد بعينه ما قبل الا بحسب السلب بحسب الصدق وعدم الدوام بحسب الوجود
بين المتقابلين لا التقابل السلب بحسب الموضوع بحسب الوجود كالانسان الخلو لك

ماں

٢٠٢

فان من الناس واللاناس لان اللاناس معقول على الخلاء والموجود وفيه
المعدوم على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود
يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس مطلقا
لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة
بالانقسام مطلقا او الى المتشاكلات والوحدة بعدمه ظاهر في توجيه ذلك واما انعقاد
على نفي التقابل بينهما بمعناه ان الكثرة اي العدد مثلا كالاربعة معروضة بالاحاد فيحصل منهما
بحصة من الوحدة العدد ولم يكن من العدد والواحد تقابلا اصلا وهناك بينهما
موجود الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة مثلها كما اعاد اسناد الكثيرات في
كونه واحدا فيه نوع تضاد فيما شاع على نوادر فيه على موضوع واحد من ذلك المتابع
احدهما نائبا للاخر ودعاه الامام ما بينهما على عدم الخلاف وبانه موضوع كل من الوحدة
المباحث التي في جنس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئ لا نفسه والكل صفة
المبحث الخامس في من لوازم الوجود في المباحث العلة المعلول وتمام الاعتبارات العقلية
التي لا تتحقق الا في الاعيان ولا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل يماثل العموم كما
الثانية بينهما تمايل التصايف اذا العلة لا يكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس ولا
يجتمعان في شي واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة
لعلتها قوله المبحث الاول قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشي وبالمعلول ما يحتاج الى
الشي فان كان العلة علة للطلاق فما منفردة الى الفاعل ويعبر بما يصدر عنه الشي
استقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشي اعني ما يحتاج اليه اما ان يكون داخلة فيه
خارجة فان كانت داخلة فوجود الشي معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما
بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشي فاما ان يكون الشي لها وهي العلة
الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويختص الاولان اعني المادة والصورة
علة الماهية لان الشي يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما
او بما يتنزع عنهما كالجنس والفصل ويختص الاخريان اعني الفاعلية والغائية
علة الوجود لان الشي يفتقر اليهما في الوجود فقط وكذا يعقل بدونهما وكما
هذا الكلام ببيان امور ان ما ذكره شان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على

انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء حتى لا يستقيم ان المراد بالصورة
والمادة الصورة والمادة وما ينتسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما
كما في الفاعلية والغاية وبهذا الاعتبار تندرج الشروط والآلات في ما
لكونهما راجعين الى ما به الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة
بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل منها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول
[illegible] من اصابات المادة داخلة ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في
الوجوب [illegible] اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور
لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في
تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا فلا يصح الحكم
بانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل
ويمكن ان يراد بهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل والمادة ما يكون
الوجود معه بالقوة في الجملة لا انتقاض ان الجزء الاخير الصورة المركب
يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج
عن تعريف الصورة فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان
[illegible] بالفعل لان [illegible] اظهر ان ينحصر الجزء المادة والصورة [illegible] على
ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه [illegible] الامام
[illegible] لا فارق بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا [illegible]
[illegible] ان الحيوان المأخوذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه [illegible]
[illegible] ذلك المجموع مادة والمأخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده
[illegible] على المجموع [illegible] لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة
[illegible] لا يكون للبسائط [illegible] اجناس وفصول [illegible]
[illegible] ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان جزءا من العلة التامة
لزم استناد وجود المعلول الى العدم ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء
وهو باطل لان امتناع استناد [illegible] الى الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد
باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلة

[illegible] الفاعل فقط وانما يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التأثير ولا امتناع في استناد
المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى انا نعقل اذا لاحظ حكمنا بانه
لا يحصل بدونها فلا يقدح في القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود في اثبات الصانع
لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا باشتراط عدمه [illegible]
ان الشرط انما هو امر وجودي حتى ان ذلك الامر العدمي [illegible] كونه شرطا لازم له
مثلا اشتراط احتراق الحطب [illegible] زوال الرطوبة [illegible] وجود اليبوسة الذي
[illegible] الرطوبة وكذا سائر الصور فان قيل نعم عدم الحادث من مبادي وجوده
[illegible] الفاعل المقارن [illegible] الاحتياج الى الشيء لا يستدعي الاحتياج الى ما
ولهذا كان [illegible] عدم الحادث على وجوده [illegible]
وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه مقارن للمبدأ قوله
[illegible] ما يحتاج اليه الشيء [illegible] العلة اما تامة [illegible] جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا
يبقى هناك امر [illegible] ان يكون [illegible] واما ناقصة بمعنى
بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط [illegible]
[illegible] الغاية [illegible] قد يكون [illegible]
[illegible] قد يكون هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب منهما [illegible]
[illegible] واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة [illegible]
على المعلول [illegible] المعلول [illegible]
اما المعدوم [illegible] من العلل [illegible] على المعلول
ليس على الاطلاق بل العلة الناقصة او التامة التي [illegible]
وحده [illegible] البسيط والغاية قوله وكل من الاربع [illegible]
كل من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة ومركبة
وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية
وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة
وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل
والله اعلم

اقسام العلة الى التامة والناقصة

اقسام العلل الاربع

وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة

قوله البحث الثاني يجب وجود المعلول سواء كان وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من
الشرط والآلة والفاعل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك
ترجيحا بلا مرجح لان المقدر حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجيح
فاذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر
التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند
وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هذا وانت تعلم ان المؤثر
التام ومعلوله متلازمان في الوجود لم يمكن المؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الا
احتياج اليه ... ان قال وجد المؤثر ووجد الاثر من غير عكس فان قيل فيجب
هذا ان لا يكون اسباب الحادث التي تتقدم عليه بالزمان فكيف يجب جميعها
بامر العدم في الحادث من شرط حادث سابق الاثر الحادث كحلول الارادة عند ما
والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل
والانواع منه لا للفاعل مع جميع جهات التأثير فان قيل الفرض وقامت ان اتحاد العلم
المعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للاتحاد او متقدم عليه
فيكون متاخرا عن وجود العلم فاذا كان الامر كذلك يكون عقيبه من غير تخلل زمان بينهما
بلزوم الترجيح بلا مرجح قلنا كون الاتحاد بعد وجود العلم مع جميع جهات التأثير
زمانه ممنوع قوله وبعدم المعلول يعني لما ثبت كلما وجدت العلة بجميع جهات
التأثير وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة
اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غيرها الفاعل ما هو وهم
ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان ويتعدم اجزاؤها مع بقاء العلة
لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها يقتضي عدم كل جزء بعد الوجود
وان بقيت علته وستطلع على جميع الحال في بحث الحركة فان قيل كل من العلة
نفي بمحض لا سوء له فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلت لا نعني بهما الا ان يكون
احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى المعلولية والعلية بينهما لا التأثير
التأثير واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان
الفاعل وطرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واصل بحسب وجوده وجوده وعدمه

وجوب انتفاء العلة عند انتفاء المعلول

[illegible]

عدم امتناع الحاسق فبعضهم ابتنى على ان علم حد وحد الحادث محتاج الى [illegible]

[illegible] محتاج الى [illegible] [illegible]

[illegible] تدل الصورة و الحياة [illegible]

[illegible]

[illegible] والمؤثر

في الوجه فهو يكون هو المؤثر [illegible] يريد ان ما تعدد جهة الشيء قد يتعدد بقاؤه من غير [illegible]

الا امراحزه كالشمس يعد صنوء المقابل وبقاؤه وقد يتفق البقاء الا امرا حزوه [illegible]

غير علة البقاء كحياة النار [illegible] الاشتعال [illegible] الاستعداد

واستمرارها بتعاقب الاسباب

[illegible] البحث الثالث وحدة المعلول يريد ان الواحد

الشخصي لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة [illegible]

[illegible] الوجه لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة

[illegible] الى ان الواحد [illegible] من جهة [illegible] اختلاف جهات اعتبارات

لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] من احتياج النوع الى كل من العلتين [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الى العلل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] يحتاج المعلول [illegible]

ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين [illegible]

[illegible] لاستحالة الاجتماع [illegible]

[illegible] لو يناف الاجتماع لكن [illegible]

[illegible] الاستغناء [illegible] لا يكون علة

[illegible] الواقع [illegible] منهما [illegible]

[illegible] فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها [illegible]

يحتاج الى العلل المعينة التي اوجبتها ضرورة احتياج المعلول الى علته [illegible]

الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها بل بحيث يحتمل ان يكون هذه [illegible]

اجتماعهما على ما سبق وهذا غاية المسألة الواحد بالشخص [illegible]

على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينها [illegible]

[illegible] لا المانع [illegible]

[illegible] ان يكون [illegible]

وان [illegible] فلا فرق بين النوع والفرد [illegible] الواحد [illegible]

بكان من حيث وجوده بالعلة المخصصة [illegible] هل يصح اسناده الى علة لا بعينها
بان يصح كل منهما على البدل بان يكون الواقع بعد [illegible] الواقع [illegible] مثلا
حركة هذا الحجر مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد بدلا [illegible] واما
بتحريك عمرو هل يكون [illegible] فرددنا على ان لا اتحاد الفاعل هل يوجب
تشخص المعلول وهذا [illegible] لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل [illegible]
الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو والحال [illegible]
ثم ذلك الزيادة في تلك المسافة [illegible] بتحريك بكر [illegible] بدل زيد وعمرو هل يكون
[illegible] بالتشخص قوله [illegible] المخالف [illegible] بجواز اجتماع العلتين على معلول
واحد بالشخص [illegible] زيد وعمرو [illegible]
حجر في زمان [illegible] واحد من [illegible] والحركة مستندة الى كل منهما
مستقلا لعدم الترجيح [illegible] انها واحدة بالتشخص [illegible] امتناع اجتماع المثلين
[illegible] في الجوهر [illegible] الجسم حيث يمكن تعدد المحل [illegible]
لا الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة [illegible]
العلة تركيب [illegible] وتوزيع اجزائه على اجزائها او الى الواجب تعالى [illegible] المعلول
قوله واما الثاني [illegible] الكثير [illegible] الواحد [illegible]
[illegible] هذا الحكم [illegible]
[illegible] البرهان [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] الفاعل
[illegible]
[illegible] تحت [illegible]

دفع احتجاج [illegible]

[illegible]

دفع احتجاج [illegible]

[illegible]

مجتمعة في الخارج لم يكن الفاعل [illegible] من الصور [illegible]
[illegible] ثم ان المصنف [illegible] على [illegible]
[illegible] في الفاعل لا يلزم ان يكون معلولا [illegible] ان يكون معلولا
[illegible] اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب [illegible] لا يتم الدعوى [illegible]
[illegible] المصنف [illegible] المعلولات بل [illegible] اذا [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] لا يجوز ان يكون معلولا [illegible] بل يكون معلولا [illegible]
[illegible] قوله [illegible] انه لو صح هذا [illegible]
[illegible] الواحد [illegible]
[illegible] اشياء كثيرة [illegible]
[illegible] باشياء كثيرة [illegible]
[illegible]
[illegible] اما التركيب او التسلسل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] جميع المعلولات [illegible] المبدأ الواحد [illegible] اعتبار [illegible] المراد [illegible] خصوصية [illegible] الاثر [illegible] الاثر [illegible] وجود [illegible] متعددة [illegible] خصوصية [illegible] العلل [illegible]

لجامع لكل منها خصوصية لا يكون مع الاخر وانما حاصله ان الشيء الواحد لم يلزم تعدد الخصوصية
بل لم يخرج الى جهات لعل المعلولات لما هناك الخصوصيات لعلل وان كانت علل لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى وتلك الخصوصيات لم تعرض لذاتها العلة ملزوم تعدد الجهات
تكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا
ذات العلة وحالتها وعلى هذا لا يرد شيء من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه
المقدمات تحكمات لا عمدة عليها فضلا عن حجة وفي سياق المطلوب توجه لا يرد عليه ٢١٢
الاعتراضات بل يدعى انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي
واضح لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للاخر
بالضرورة والشيء مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الاخر فالمفروض لا يكون
شيئا واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين متى واذا كان تكثر المعلول
مستلزما لتكثر في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس
النقيض ولا خفاء في ان هذا الكلام مثل الحدوس عند من ان يحصل من ادراك الاراد
تصوره على هذا الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لا يصدر من البسيط الا
واحد يجوز ان يصدر عنه اشياء تكون عليته لكل منها مغايرة باعتبار المغايرة العلية
للاخر ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شيء اصلا
لحصول عليته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة
الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه ا فلو صدر عنه ب لزم
اجتماع النقيضين لان ب ليس ا وليس ا نقيض ا بخلاف ما اذا تعددت الجهة فانه
حينئذ يجوز ا وليس ا يستند الى جهتين فيكون ما صدر عنه ا غير ما صدر عنه ليس ا فلا
يكون تناقض لما كان منشأ هذا الوجه على الظهور فان نقيض صدور ا عدم
صدور ا وهو ليس بلازم وانما اللازم صدور ما ليس ا او ليس صدور ا حتى يلزم
الالتزام [illegible] في المنطق لتعصمه عن الغلط تبهه في مثل هذا
المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان وقرره بعضهم بان
عدم صدور ا وصدور ا قد يصدق على ما ليس ا فاذا اجتمع في الواحد صدور ا وصدور
ما ليس ا فقد اجتمع صدور ا وعدم صدور ا وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد

كلام صوري [illegible]

الممتنع من اجتماع النقيضين متوقف فيهما على شيء نظرا الى حمل المواطأة بان
يصدق على الواحد انه صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا بان يوجد فيه ويحمل عليه بالا
شتقاق كالاسود الحلو الذي يوجد فيه السواد والاشياء التي هي الحلاوة
وبينهما كذلك لانه وقت وجد في الواحد صدور ا وعدم صدور ا الذي هو
بالحقيقة لم يلزم صدق وهو صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا وكذا في سائر الصفات
انه لا يصدق عليه انه لم يصدر عنه ا ليس الامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان
قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لا قولنا لم يصدر عنه ليس ا الوجه الثالث ان لو
صدر الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه مستلزما لتعدد المؤثر
واختلافه فلم يصح لنا الاستدلال عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول
مشهور بين العقلاء كما اذا وجدنا النار تسخن المجاور والماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما
في الحقيقة ورد بانا لا نسلم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر على
استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره ووجود المعدوم وجود لازمه
يحكم بان الماء طبيعة البرودة ولازمها الذي هو تبريد المجاور وحكموا بان طبيعة
النار تسخين قوله ثم عورضت اي الشبه المذكورة بوجوه الاول ان الجسمية
واحدة يقتضي امرين هما التحيز اي الحصول في حيزما وقبول الاعراض اي صلاحية
لها فانه لا يتوقف استنادهما الى مجرد الجسمية جعل التحيز والاعراض جملة ذلك بطل الكلام
الا ان يقال للجسم للتحيز وقابلية للاتصاف بالاعراض ما بهما استند الى الجسمية
لا يحاله وان فرض في وحدة الجسمية فانها تتحد بعد ما وهي قابلة للمضايقات
وكذلك لنا في تحقق ما ضمنها مع واحد كسند الى كل من الامرين وانها مشتاد
الا الواحد سوى هذا الجسم فانا لا نسلم ان التحيز وقبول الاعراض لعله
من الامور الوجودية التي تقتضي تأثيرا انما هي معان ظاهرة والنار مانعا فيها فكذا
وان قالوا الوجود النفس والاضافات ثم تبهر ذلك بحث ساوى ما ذكر التحيز ولو سلم
فلا نسلم استناد كل من الامرين الى الواحدة المحض بل احدهما باعتبار الصورة
والابعاد والاخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كل ما يصدر عن الواحد فله ماهية ووجود
ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن العلة الحقيقي الواحد المحض

يعتبر

فيتعلم ان واجب بالذات لا يلزم كون الوجود نفس الماهية وبعد وجود الخارج لماهيته من ان زيادة
على الماهية انما هي بحسب الذهن فقط والوسيلة لا الحسّية ان كلا منهما معلول بل المعلول
للوجود او اتصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان البسيط
التي هي مركب الذات مبائن بريّة للبسيط المعروضة على المحيط واحسن على المبادي
العبادي لا يحصل في الخارج فلا يكون معلولا لشيء لو سلم مجعولا والعطف ما يهم بها
بهما العبادي وانعدها ولا يكون ولعلا للجهل دلالة على ماس الحيثيا ريح ولو سلم فاحبد الاحديه
بطلانه لا يعدمه ان الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول
الاول الا واحد هو الثاني وهكذا من الجانب بل يلزم جزئيا ان يكون الموجود بسلسلة
متواصلة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بوسط
او بغير وسط وبديهة بطلان الطلاب واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن
في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن
الواحد مع المعلول الاول او بتوسطه شيء اخر وهكذا الى ما لا يحصى بنا على ان كونه
اما او لصدوره عن المبدا الاول الذي ليس فيه كثرة جهات واعتبارات كما مر ذلك
يصير واحدا بالشخص والذات لكن يحصل له بحسب الاعتبارات الحاصلة له بسبب الوجود
في الجهة والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدئه يجوز ان تصدر عنه
بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة بعضها بتوسط بعض وكما يجوز ان تصدر
عنه ذلك الشيء الذي هو المعلول الثاني او لا معلول ثان وعن المبدا الاول بتوسطه معلول
ثالث بوسط المعلول الاول والثاني معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط ما
فوقه او ما تحته عن الواجب بتوسط ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك ابتداء سلسلة
... وبعض المحققين رسالة في تفصيله ذلك اورده بتمامه في شرحه للاشارات من اعتبر
للتمام بالوجود والوجوب والامكان بما اعتبار ذلك عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية
ولا بما انها اسباب على الاستقلال بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة
حتى يكون مثل هذه الكثرة من ان يكون الواحد مصدرا للمعلول لان الكثرة في ذات
الواجب تعالى يصح ان يحصل منها للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات
من غير ان يحصل بعض معلولاته واسطة في ذلك يحكم بان الصادر الاول عنه ليس

واحدا واحد مثل السلوب والاضافات لا تحصل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل
ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان يتعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته
الموقوف عليها ثبوت الغير لا تعقل فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب
والاضافات الى الغير الا بعد ثبوت الغير ضرورة او فرضا اسلب مسلوبا واللاضافة منسوبا
فلو صحّ الحكم باستنادها ثبوت الغير اليها للزوم الدور قوله المعارض الخامس
انه ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدا للشيء ما علاله وبنوا على ذلك امتناع
... الواجب بصفاته حقيقية والحق ... الجهة عن مثل الناس ... اولا
... بذاتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثنان
... عن واحد لما مر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا بانه لا نسلم ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد على ما مر وذلك لان ما ذكرتم يعم الواحد ملا الشيء وما علا ...
... بالحالات الحاصلة للعاقل لذاته والعالمية باعتبار تاثره عما ... للقبول قلنا
تلك الحالة القابلية والفاعلية للشيء للواحد هنا ... فالثاني للشيء ...
... ولم يلا يحكم باعتبارين كالمعالج لنفسه ... الكلام على ...
قلنا فيكون ... الذلان تجادلهم ... اصلا ... الثاني انه الفاعل ... المقبول بالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل ...
والقابل لا يلزم ... حصوله فمعكوسه ... بتعقيبه ...
لا ... اعني الوجوب والامكان واخرون ما ... علم ...
... الوجوب ... وقيل ...
... الامكان الخاص لو فرضناه ... العام ...
اعني الوجوب ... الوجوب
الذي لا يجيء ... الشيء ... كونه
فاعلا له ... قوله البحث الخامس ...
باسناد الممكنات الى الله تعالى ... باسرها ... ظهور
الافعال المترتبة عليها ... الله تعالى عنها ... الافعال ... في
... الحجر ... منهم

بان النار لا ينبغي كل شي والشمس لا يضي بها كل شي بل لا بالنسبة اليها فصح وسطوعها بانه يلزم تناهيهما بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد اثارها وكذا مدتها وكذا زمانها متناهي الا يزداد والاشتداد بان لا يزداد الى غير نهاية عدد تلك الاثار فلا غيرنهاية ورد لكان المتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي من الكم المتصل او المنفصل والقوة التي محلها جسم متناهي انما تتصف بهما باعتبار كونه المتعلق على الحركات والاثار الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهي عدد الاثار واما كمية اتصالية وهي زمان الاثار وهو معنا انه يمكن ان يعرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد والاشتداد بحسب المدة في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيانه لكمان الشي الذي يتعلق بشي ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فيعرض التناهي واللاتناهي فيه فيكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل والاتصال بزمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعينه الزماني او كثرته وبهذا الاعتبار تصير القوى اصنافا ثلثة الاول قوى تفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة ~~كقوى يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة كرماة~~ نقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة فلا محالة يكون التي زمانها اقل اشد من التي زمانها اكثر بحسب ذلك الى ان يقع عمل المشاهدة لا في زمان والثاني قوى تفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل وبحسب ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناهية والثالث قوى تفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر بعضها عدد اقل وبحسب ذلك ان يكون لها عدد غير المتناهي على حسب متناهية فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة ظاهرا لانه زمان الذي لا ينقسم حيث ان يتحقق الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد فاشار اليه اولا على ان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة فما لو لا شك ان الدائر القسري يختلف باختلاف

غير

عدد واكثر اقوى من التي هي بعدها

بالفاعل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اصعب لكون معاوقته ومقاومته اكثر واقوى لانه انما وقف بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريكه نفرض جسما من مبدأ معين ثم تحريكهما الجسم مثلا لانه بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة نفسها من ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فالمفروض يقتضي حركة الاكبر يلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة معاوقته على معاوقته اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والثاني الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كان الطبيعة فيه اقوى واكثر لا لانه القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر متساويان لا تحركا الجسمين حتى مضا على التسوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ بعينه لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير بيان لاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله وتساويهما في الجنبتين بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله واذا فرض في حركتيهما اي حركتي الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم يتعرض لكلام الا بطريق التفصيل على ما شرحنا فان نوقض الدليل بحركات الفلكية مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها او بالكل حركته فاجيب الكلي لا يكفي في حركات الحركة على ما سيجي فقط وتفصيلا بالا لا نحو ان يكون القوى الجسمانية اولية لا يكون لحركاتها مبدأ ولو سلم فلا نسلم امكان ما فرضتم من المبدأ مثل مبدأ حركة الاصغر اصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطا في الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا الحركة فلك القمر وفلك زحل من مبدأ مفروض موازاة نقطة معينة من الفلك كاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما

لكونها متحركة بحركتها
واما في الحركة في الصغير والكبير

غير
بل

اسرع

واحتج عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى ارادة تلك النفوس وتعقلاتها جزئية مستندة الى نفوسها المجردة فى ذواتها المقارنة فى افعالها المتعلقة بالحركات بواسطة الالات وكلامنا فى تاثير المؤثر الحال فى الاجسام وعن الثانى بان والثالث فرض المبدا الواحد للحركتين بان يبتدا من نقطة واحدة من امساط المسافة فيما يماسها الطرف الذى يليه فرض الجسم كافيا فى اثبات المطلوب لا خفا فى انه لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدا مجموع حيز الجسم حتى يكون [illegible] الاصغر لصغر [illegible] [illegible] والكلام فيه [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وجد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الحركة الصغرى والكبرى وهذا [illegible] [illegible] [illegible] حاصل الدليل [illegible] [illegible] [illegible] العاقل والطبيعى [illegible] الفاعل [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الحركة الصغرى والكبرى [illegible] حتى لو كان [illegible] الصغرى [illegible] الكبرى [illegible] [illegible] [illegible] الكبرى [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] والتسلسل [illegible] [illegible] المبدا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] استحالة الدور والتسلسل [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] العلل والمعلولات الى [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الى [illegible] [illegible] دون [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الدور [illegible] ان كان الشئ [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] تقدم الشئ على نفسه [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الاستلزام ان الشئ اذا كان علة للاخر كان

متقدما عليه واذا كان الاخر علة له كان متقدما عليه فالمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيكون الشئ متقدما على نفسه ويلزم كون الشئ متاخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهى الاستحالة وربما يبين بان التقدم او التوقف او الاحتياج لا يعقل الا بين اثنين وبان نسبة المحتاج الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتبارى كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشئ على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم من الدور او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشئ لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشئ لا يكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذى يصح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم من كون الشئ علة للشئ بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا يرى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد ولا خفا في استحالة ذلك بالنظر الى الشئ ونفسه فان قيل يجوز ان يكون الشئ علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشئ على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشئ فان العلة القريبة للشئ كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف الشئ عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشئ بماهيته علة للشئ هو علة لوجوب ذلك الشئ قلنا اللزوم ضرورى والسند ممنوع لان ما لم يوجد العلة البعيدة للشئ لم يوجد العلة القريبة وما لم يوجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشئ وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة ~~وهو لم يوجد ذلك الشئ وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت~~ غير وجدا المعلول ولان كون ماهية الشئ علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعنى الدور المفسر بتوقف الشئ على ما يتوقف عليه

قوله واما الباقى فلوجوه احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهى الى علة محضة لا يكون معلولا لشئ لكان هناك جملة هى نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلولة كل من احادها لواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها فى الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شئ من اجزائه واما الامكان فلا فتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المحتاج الى الممكن لا يكون الا ممكنا

نقر جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ما خوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم او الواجب لا ان
المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتبار با لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان
ومن السماء والارض لا انه لا يخفى المراد اذ ليس مع وجود الاحاد امر موهوم به وجود غير وجود الاجزاء
والانفراد اما ان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة سوى حقيقة الاحاد كالعشرة
من الرجال وقد يكون اما مع صورة نوعية كالنبات من العناصر واما بدونها بل بتزايد الا
الاسمية اجتماعه كالسرير من الخشبات واذا كانت الجملة موجودة ممكنة فموجدها بالاستقلال
اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة او جزء منها وهو ايضا محال لاستلزام كون ذلك الجزء علة لنفسه
ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال
الموجد الا استغنائه عما سواه واما امر خارج عنها ولا يمكن ان يكون موجدا لبعض
الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجب الخارج عن جميع الممكنات
واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم
الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول
لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة
التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما
يستحيل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من
جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول وان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها
وكفى بهذا استحالة قلنا نعم وانما يلزم لو لم تفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء اسمي غيرا
او لم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل
لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء
المعلول المركب مستندا الى غيره علة كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج عن السلسلة
يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية كل منها يستند
الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز
ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا ممكنا مستندا الى الواجب واجيب بانه

منقوض

منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها
ليست نفسها ولا كل جزء منها [illegible] لا خارجا عنها لاستلزامه تعدد الواجب فعلوليته احد
ما هو جزء المؤثر لما كان علة لكل جزء من الجملة وما هو الاخر ان كان علة
لبعض الاجزاء [illegible] لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد
ولعل [illegible] المعلول من جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء لم يكن الخارج عنها
الا واجبا واقول [illegible] لا يتوقف عليه الا ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر
بل للخارج خاصة [illegible] فلا ينقطع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة
للزوم كونه علة لنفسه ولعلله [illegible] بمعنى الاستقلال ولو كان الموجد لبعض الاجزاء
آخر [illegible] الجملة علة ايضا ولم يكن احدهما مستقلا [illegible] بخلاف المجموع المركب من
الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي هو موجود بذاته مستغن عن
[illegible] المستقل [illegible] الايجاد [illegible]
[illegible] المستقل للمركب [illegible] الاجزاء الممكنة على كل [illegible]
[illegible]
لان المركب [illegible]
الجزء الاول [illegible] المعلول [illegible]
عليه [illegible] المستند الى الايجاد
[illegible] بطلانه [illegible] المركب [illegible]
كل [illegible] المعلول [illegible]
الاخر [illegible]
[illegible]
[illegible] المستقل للسلسلة [illegible]
[illegible] المعلول [illegible]
المعلول [illegible] المستقل
[illegible] المتناهي [illegible] المعلول
الاخير [illegible] المعلول [illegible] السلسلة [illegible]

ويتبع لكل جزء منها جزء منها
[illegible] ولا يلزم من عليتها للسلسلة عدم [illegible]
المجموع الذي هو العلة الفاعلية يمكن يحتاج الى علة اخرى كان علته [illegible]
من المعلول الاخير وهكذا كل مجموع منها الى نهاية فان تحقق الجزء المعلول المحض لا
لا يصلح ان يكون علة لايجاد السلسلة لانه يمكن [illegible] يحتاج الى علة
وهكذا كل مجموع تفرض فلا يوجد التسلسل الا [illegible]
في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا [illegible]
[illegible] في الايجاد الى [illegible] خارج [illegible] كل مجموع
[illegible] ايجاده [illegible]
[illegible] الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة [illegible]
[illegible] مجموع مترتب [illegible]
[illegible] الجزء الذي [illegible] الغير المتناهية [illegible] الاخير
[illegible] لا بد [illegible] لا يجوز ان يكون جزءا منها [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] كل جزء [illegible] ان يكون علة للجملة [illegible]
[illegible] الجزء الذي [illegible] المعلول الاخير [illegible]
[illegible] بايجاد الجملة [illegible] لا يخفى [illegible]
[illegible] الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود [illegible]
الآحاد [illegible] كل منها بعلته [illegible]
[illegible]
[illegible] التسلسل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المعلول المحض [illegible]
[illegible]
[illegible] الناقصة [illegible]
[illegible] المفروض فيلزم [illegible]

الزائد
[illegible] على [illegible] متناهيا [illegible] من وجهين احدهما [illegible]
[illegible] الاعداد [illegible] الواحد الى غير النهاية
[illegible] الى غير النهاية [illegible] تناهي الاعداد باطل بالاتفاق
[illegible] الكل [illegible] الناقصة [illegible] واحد وتناهيهما [illegible]
عند المتكلمين [illegible] الحركات الفلكية [illegible]
والاخرى [illegible] باطل عند الفلاسفة [illegible] المتقدمة
[illegible] الاخرى [illegible]
[illegible]
[illegible]
العلم [illegible]
[illegible] الاعتراض [illegible]
[illegible] المتساوي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كالحركات الفلكية
من المعدات [illegible] في الوجود [illegible]
[illegible]
[illegible] عند الفلاسفة [illegible]
[illegible] سلسلة [illegible]
كما في سلسلة العلل والمعلولات [illegible] الحركات الفلكية [illegible]
[illegible] النفوس الناطقة [illegible]
[illegible]

ولنا ايضا ان الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص بما عداها انا عند
النظر الى انه لا يحصل من حيث الامر لا يمكن التطبيق الا بمجرد الوهم فينقطع
بانقطاعه بخلاف ما في سائر الامور فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا ينقطع
الا بانقطاع واما عند التحقيق والنظر الى ان التطبيق [illegible] الى الوهم [illegible]
في الوجوه مترتب للوجود بازاء جزء من هذا جزء من ذلك فلا يجري في الاعداد ولا في
الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة
ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك [illegible] العقل [illegible] وان كفى في اجراء الدليل
حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء ولا يقع [illegible] في الاعداد وفي
الموجودات المتعاقبة والمجتمعة [illegible] لان للعقل ان يفرض [illegible] الكل وان لم
يكن ذلك بل [illegible] ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل ثم [illegible] الموجودات
المترتبة [illegible] لا يستقل العقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى من الازمان

الوجه الثالث

قوله الثالث انه [illegible] الوجه الثالث انه لو لم [illegible] سلسلة العلل والمعلولات
[illegible] لو كان [illegible] لزم [illegible] المعلم [illegible]
[illegible] الخارج [illegible] الاخر [illegible] اعني [illegible] اللزوم
ان المعلول الاخير [illegible] على معلولية [illegible] كل ما فوقه علة ومعلول [illegible]
[illegible] على علة [illegible] معلوله [illegible] المعلول المحض علة
المعلول الذي [illegible] العلة المحضة [illegible] لا [illegible]
[illegible] كل معلول علة وهذا [illegible] العلة المحضة [illegible] في التعبير عن هذا
[illegible] ان [illegible] سلسلة العلل والمعلولات [illegible] لزم زيادة عدد
[illegible] عدد العلل [illegible] والمعلولية [illegible] اللزوم [illegible] كل
[illegible] السلسلة [illegible] معلول على [illegible] المفروض وليس كل [illegible] معلول [illegible] علة كالمعلول الاول
[illegible] من العلل التي هي [illegible] السلسلة [illegible] من المعلولات [illegible]
[illegible] احاد [illegible] على الاخرى [illegible] المعلولية لان [illegible]
[illegible] كل معلول علة [illegible] لزم علة بلا معلول [illegible]
الخاص [illegible] معلوله بلا علة [illegible] المعلول الاخير [illegible] لان [illegible]

الوجه الرابع

انتهاء السلسلة الى علة محضة قوله الرابع نعزل الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض
من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية
والمعلولية [illegible] معلول [illegible] فيحصل جملتان متساويتان في الاعتبار
احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة [illegible] العلية
[illegible] على المعلولية [illegible] على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها
[illegible] لخروج المعلول الاخير [illegible] كونه مفروضا للعلية فيلزم زيادة [illegible]
[illegible] اللازم [illegible] زيادة [illegible] العلية ان توصف [illegible] لا يكون معلولا [illegible]

الوجه الخامس

للسلسلة قوله الخامس [illegible] الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات
[illegible] اما ان يكون منقسمة بمتساويين [illegible] او لا فيكون فردا [illegible]
بواحد من [illegible] كل فرد [illegible] بواحد [illegible] كالخمسة [illegible]
على ان يكون [illegible] اخرى يكون متساويا [illegible] بهما الشداوة [illegible] الواحد
الذي [illegible] بانا لا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان
[illegible] الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي [illegible] الزوجية [illegible]
[illegible] كل عدد [illegible] للزيادة [illegible] اقل من عدد [illegible] قوله

الوجه السادس

السادس الوجه السادس ان ما بين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من علله
الواقعة في السلسلة [illegible] محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة
[illegible] لا يرد على المتناهي [illegible] بحكم الحدس [illegible] كان ما بين [illegible]
وكل واحد من الاجزاء الواقعة فيها [illegible] ولا [illegible]
[illegible] المفهوم من [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] المطلوب في ان [illegible]
[illegible] الجسم لانه قد لا يدعي [illegible] الحدسية بل [illegible]
[illegible] لو كان [illegible] السابق [illegible]
في السلسلة [illegible]
[illegible] المتناهي للاعداد [illegible] لا يكون الا [illegible]
[illegible] لان [illegible] الاحاد اقرب الى [illegible]

من الاعداد التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه ظاهر وانما يتم لو كان عدة الآ
المتناهية متناهية وهو غير لازم ومن ههنا ظهر ان الوهم الى التسلسل لا يستلزم الحكم
باعتبار التناهي للكل على سوية الكل وهو باطل **قوله** الرابع الوجه السابع انه لو وجد
سلسلة من جملة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات او غيرهما مجتمعة مترتبة
لا محالة يشتمل على الوضع من الوف الموجودة منها اما ان يكون مساوية لعدة آحادها
او اكثر منها وظاهر انه محال لان عدة آحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف
لان منها لا بد لكل الف من الآحاد واحد يكون عدة الف مرة الف وانما ان يكون
اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد يشتمل على الوف احدهما يعد عدة الالوف والآخر
يعد الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي يعد عدة الالوف اما ان يكون من الحاشية
المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي التسلسل وان
كان التسلسل غير متناهية من الحاشية فرض مقطعا يحصل الحاشية فيها الى الزيد
ولزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين
حاصرين هما طرف التسلسل المقطع الذي هو مبدأ الجملة التامة اعني الزائد على عدة
الالوف وان متناهية عدة الالوف متناهية التسلسل لكونها عبارة عن مجموع
الآحاد الباقية من تلك الجملة من الالوف والباقية من الجملة المتناهية الآحاد مساوية

وأما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي مبدأ الزائد على عدة الالوف يقع في
الجانب المتناهي فيكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف التسلسل ومبدأ عدة
الالوف اعني اصحاب عدد الالوف متناهية ويستعمل وبعض من مثله في تناهي عدة الالوف
بالضرورة ويلزم منها تناهي التسلسل لتناهي اجزائها عدة آحاد على الزائد وعدة
الالوف وعلى هذا [illegible] المنفصل [illegible] هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي
في المعاوضة من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي [illegible] كل جزء من هذا جزء
من ذاك فلا نسلم استحالته فيما بين الغير المتناهيين كما في الواحد الذي لا يتناهى العشرة التي لا تتناهى
ويكون احدهما اضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلم فيمنع كون الاقل
فان التسلسل اذا كان غير متناهية كان متصفا الذي من الجانب الغير المتناهي
وكذا عدة الوفها او منقطعها او غير الفها وحده الحاشية وانقطاع اولهما [illegible]

كالمقدمات الاربع

قوله المادة للصورة لما كانت للصورة معروضة في مفهومي المادة والصورة لو يكونا
مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الآخر
فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى انه يستفاد وجود المادة
عن الفاعل بتوسطها من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها
بالعلية لان المادة انما تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي
المعينة صورة بشكلها عند تبدل الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا
يكون واحدة بالعدد فلا يمكن ان يكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما كانت
المادة جزء فاعل للصورة لعدم احتياج الصورة اليها لما تقرر عندهم من ان شأن
المادة القبول لا الفعل وان يمكن لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها جزءا من علتها
للزوم الدور فلما تعيرا او تشخص الصورة يكون بالمحل المعين ومن حيث ها هنا تشخصها
بقي فلا يتقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما معطيا
فظاهر لان تقومها بكل منهما يستلزم الاستقلال عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان
المعلوم حينئذ يكون هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد فيكون تقوم المادة بصورة
واحدة لا بصورتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تستند وجودها الى الصورة
المفتقرة الى الصورة النوعية فيتقوم افتقار المادة اليها في الذي هي الثانية **قوله** وقد يقال كل
المادة يقال بالاشتراك بمعنى ما يستفاد الصورة لهذه الخاصية امرا ما له وحدة بحسب
الذات او بحسب الاعتبار فالمادة بحل تلك الهيئة كالتساوي الجسم وبهذا الاعتبار يصح
اضافة كل منهما الى الآخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية
مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي اخرجها النجار وصورها
الصورة السريرية ليس عرضا قائما بالخشب لا جوهرا حالا فيها وكذا الصورة الشكلية البيت
على هذا ثم اعتراض الامام على تسمية الصورة بان الهيئة السيفية صورة للسيف
ليس مما يخرج به السيف بالنقل اذ قد يكون حديدا وحجرا ولا يسمى لما الامام انا
لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة توجب المركب بلا بالهيئة الشخصية
السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادة الشخصية فانها لا توجب بل قد يكون
معها مادة لشيء والصورة الحاصلة الحديد بعينها الصورة الحالة في الحديد

نوعيها وهذا تصريح بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية امنه الجزء الذي يوجد
المركب معه بالفعل ولا يستقيم [illegible] المتعلقة بالصور التي [illegible] المركب [illegible] العرض الذي
في الجسم والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه وجزءه مع الآخر
الاول [illegible] بالفعل قوله واما غاية الشيء يريد بيان علة الغاية ودفعا لما
يتوهم من كون المتاخر عن الشيء علة له يعني كون غاية الشيء علة له بمعنى ان الشيء
مسبوق بوجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة احتياج الى علة الفاعلية
حتى يكون فاعلا يحتاج الى تصور الغاية ضرورة ان الفاعل بالاختيار ما لا
يفعل الا لغاية يقصد ومن هاهنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية
علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بهويتها الخارجية معلولة للفاعل في المعلول الذي ماله
الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وللعلة
عليها اخرى وهي ان الغاية بالوجود الذهني علة [illegible] بالوجود العيني معلول وهذا مبني
على ان ذلك الفكر لغير الفعل او انه يحصل الغاية بل لا يكون معلولا بل ... الواجب
تعالى علة الغايات قد لا يكون للفاعل بقصد واختيار كعلة الحركات الغير الارادية
مثل الهوي الى الارض لهبوط الحجر وكذا ما يطلق اهل يطلق ما سمي الى الفعل وان لم يكن
مقصودا وبهذا المعنى اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات
وقالوا ما يتادى اليه السبب ان كان تاديه دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية والا فاتفاقية
بمعنى ان ذلك الشيء قد يوجد كذا وقد يتفق ان الفعل قد يتوقف على امور خارجة عن الفاعل
ولا كثرتها فيما لها بل ... ذلك الشرائط على الفاعلية ... التي هي الشرائط
ترتب المعلول عليها لا على الفاعل فيسمى ذلك المعلول باعتبار الطبيعة العلة وحدها غاية
اتفاقية وان كان باعتبار نفسه التي يجمع جميع الشرائط علة ذاتية قوله يسمى اكثر
المتكلمين يشهد العلة الفاعلية بمعنى المؤثر كالانقسام الى البسيط والمركب والى الكلية
والجزئية ... لا ان ... الاثار الى غير ذلك ... على
... المتكلمين اطلاقا
... علة الممكن ...
نحو ذلك الشيء ... ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على

وقد لا يكون ... مقصودا للفاعل وان كان مختارا ... على الكنز ... صح

باب علية العلة الغائية

باب المراد من العلة الفاعلية

يحتج ... ان يفعل فيجد من غيره ان يكون له ما يوجبه فعل الاحتراق يكون
في النار لا في الماء ... الكل ... شيء عن ... عرضيه
قوله المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول بحسب المباحث الكلية وفي الكم
والكيف وفي الاعتبارات ... الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه
فصل المتكلمون الى ... تقسيم الموجود لينساق الى بيان اقسام الاعراض قوله عند المتكلمين
هذا الموجود ... مسبوقا بالعدم ... قديم ... مسبوقا ... حادثا ... قديم
الواجب ... الحادث ... العالم والحادث اما متحيز بالذات ... الجوهر
... او لا المتحيز بالذات ... العرض واما لا يكون متحيزا ولا
حالا في المتحيز ... لم يثبت وجوده ... ادلتهم
... لو وجد لشارك المبادى في التجرد ويحتاج في الامتياز
الى فصل فيتركب ... السلبية لا يوجب التركيب
والعرض ... ان يكون ... بالحي كالحياة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة
والكلام ... الاحساس ... بالحواس الظاهرة والباطنة ... لا يكون ...
... المحسوسات ... الاكوان ... الاجتماع ... والحركة والسكون ...
... الحيز ... بالتصور ... المحسوسات ... كان
... السمع ... بما سمي تفصيلها ... من الكيفيات المحسوسة
قوله ما عندنا ... بالموجود في الخارج ان كان وجوده ... عين ... في
وجوده الى شيء ... الممكن ... الوجود ... الحلول ...
... والعرض ... بالموضوع ... الجوهر ...
... الجوهر دون العرض ... اليه ... الى المحل ... عن
فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم ... الواجب ...
... قبيل الوجود ... ما ... اذ لم ... بوجود
لا في موضوع ... لا في موضوع ... الواجب ما معنى
... في
وجود ... وجود العرض ... المحل ان وجوده في نفسه ... وجوده
... بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر ... وجود الجسم في المكان فانه

المقصد الثالث في الاعراض

تقسيم الموجود ... اقسام الاعراض

٢٣٠

امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه بل عينه بل الا سعادة كلا مكانا باخر وتحققه وذلك
ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث يكون
بينهما ثابتة في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة الشراب للجسم يسمى حلولا
والموجود الاول حالا والثاني محلا والحال قد يكون بحيث يحتاج اليه في وجوده لا يحصل المحل
متقوما به ويسمى صورة والمحل مادة وقد يكون بخلافه ويسمى الحال عرضا والمحل موضوعا **قوله**
واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك
والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات
كونها تسعة فقط او اكثر وان كل ما ذكرنا ثابت وذلك يخلف صحيحا على منخت وزداة واذا كان
هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكره في المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل
القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما
للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فالكم
او جوهرا ومتى او مكان يتبدل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما بالمضاف فالكيف والمتى
اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا ومن لا يخفى
ضعف النسبة لذاته واليه الى العارض فيؤل الى النسبة العرضي ويتدرج فيما ذكرناه اعترافا
بما في التقسيم من التردد لان المناقضة والتعيينا الغير اللازم وبيانه ان عول على
الحاسة كما في هذا التقسيم ايضا وكونه الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة
هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه اراد الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاستقراء وتقليل
الانتشار فلا باس **قوله** ورعمه في المتبع لجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات
عشرة من الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك على ان كلا
منها حقيقة وما تحته من الاقسام الاول ليس اجناسا لها اولي وليس الموجود جنسا للجوهر
والعرض وكذا العرض جنسا للاعراض التسعة لا التسلا قامها التسع ديبنوا اما
يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشي وحقيقته فيكون ذاتيا
بخلاف العرض فان معناه ما يرتضيه الموضوع ويرعمه الشي للشي ايما يكون بعد تحقق
حقيقته فلا يكون ذاتيا لما يحمل عليه من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيه الجوهر
كالماشي لحصة العارضة للحيوانات وكذا التسع لا قبيل التسع فانهم لا يعنون بها ما

١٠٧

٢٣١

من محل الجسم في ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما سيأتي والكلام في النسبة
بان الموجود لو كان جنسا لها الممكنات بقولها بالتشكيك ولما امكن تعقل شي من الجواهر والاعراض
مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان وناطقيته
وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لاجل وضع ذلك وليس
اللازم نفس الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا
وجدت لم يكن في موضوع ومثله المعنى من اللازم له وهذا منع ما فيه من ضعف مقدمات الاثبات
جنس الجوهر وجنسية العرض فلا يفيد تمام المطلوب لجواز ان يكون الكل او البعض
مما اتى مشترك هو الجنس لا يعول سوى الاستقراء وحسب بعضهم الى ان الاجناس
الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة
لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم عليها رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يقتضو
ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب مقدار الحركة
وان تصور ثباته فبسبب ادي كم او كيف او غيرها ثم الجمهور على ان الحركة في الاين مقولة
الاين وفيما سواه من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المستدرج واليه مال الامام
الرازي واما الحركة في الكم او الكيف او الوضع فظاهر انها ليست من الكم او الكيف
او الوضع فيتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة تعالى عن كونها
محسوسة وان ينفعل اعتباري ومن هيهنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات
قوله واما مثل الوحدة والنقطة لما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان
مثل الماهيات الممكنة التي يحيط بها المقولات لا يخرج عنها بل يكون نفس احديهما او مندرجا
تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة وجب بوجوه انهما من الامور العدمية كالعمى
والحصول والحصر انما هو للامور الوجودية ولعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة
فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر ثم انهما من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي
لا نسبة وهذا اعتماد فعليهما واعترض بانهم حصروا الكيف في اربعة انواع ليس هما
منها ثم التزام انهما خارجان عن المقولات العشر ولا يصلح ذلك الحصر لان مبناه
ان الاجناس العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المنتهى هي جنس
هذه العشر وهذا لا ينافي وجود شي لا يكون مندرجا فيها ولا مثلا تحت جنس عال

وأما سكال ان أيودونسب كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا وبهذا [illegible]
ما قال الامام لابد في تمام الجواب من إقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية
دون الجنسية قوله وكذا الوجود والوجوب والامكان يعني انها خارجة عن
المقولات العشر أما الوجود فلانه ليس بجوهر ولا عرض [illegible] لان [illegible]
تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال ان تقوم الشيء بما [illegible] الوجود [illegible] الوجوب
والامكان فلانه [illegible] الكيف [illegible] من حيث النسبة [illegible]
فلا يقدح في الحصر [illegible] جنسا عالية وهكذا قال ابن سينا [illegible] المعاني
المعقولة التي هي أعم من هذه المقولات [illegible] كالوحدة والوجود
والامكان والمعاني التي هي مبادي وحدود لبعض [illegible] كالوحدة والنقطة والآن
فانها [illegible] انواع [illegible] فيما ذكرنا من الحصر [illegible] الحصر
انما هو للحقايق التي [illegible] ولا حاجة الى ما ذكره ولكن كثير
[illegible] خارجة [illegible] قوله واما صفات الباري [illegible]
[illegible] في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر [illegible]
[illegible] واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض
[illegible] والجوهر والعرض
[illegible] قوله [illegible] الصور [illegible]
[illegible] وقد ذكر في [illegible] الا [illegible]
[illegible] قيام العرض بأكثر من محل واحد فان [illegible]
[illegible] يمتنع ان يكون [illegible]
[illegible] بالمحل بمعنى ان محله مستقل [illegible] فلو قام بمحلين لزم اجتماع
[illegible] على معلول واحد [illegible] العرض [illegible]
[illegible] الجسم الواحد في مكانين [illegible]
[illegible] العرض الواحد بمحلين
[illegible] السواد القائم بذلك [illegible]
ان يكون [illegible] وهل يكون منها

خروج الوجود والوجوب والامكان عن المقولات

٢٢٢

خروج صفات الباري عن المقولات

امتناع قيام العرض الواحد بمحلين

٢٢٣

[illegible] الى [illegible] العرض [illegible] كانتقال [illegible]
[illegible] لا في محل يكون [illegible] بخلاف [illegible]
العرض [illegible] وهذا [illegible] المتكلمين [illegible]
بالتغاير [illegible] بالخوف [illegible] الصفات [illegible]
[illegible] والابوة والبنوة [illegible] الابوة بالاب والبنوة بالابن [illegible]
[illegible] الشخص [illegible] بكل منهما فرد [illegible]
[illegible] بالنوع [illegible] البنوة [illegible]
[illegible] الابوة والبنوة [illegible]
[illegible] ابو هاشم [illegible] التاليف [illegible]
[illegible] التاليف [illegible]
[illegible] اما الاولى [illegible] الجسم لا بد ان يكون [illegible]
[illegible]
[illegible] بسبب [illegible]
[illegible] اما الثاني [illegible] الكلمة [illegible]
ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي [illegible]
التاليف [illegible] الجزئين الباقيين [illegible] التاليف [illegible]
بعينه التاليف [illegible] بالثلثة [illegible]
[illegible] العرض الواحد [illegible] الواحدة والتثليث
بمجموع الاضلاع الثلثة [illegible]
بمجموع [illegible]
القائم بالمحل الآخر [illegible] العرض [illegible]
محلا [illegible] هذه [illegible]
[illegible] القيام [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] التاليف [illegible]
آخر قوله [illegible] على امتناع انتقال العرض

امتناع انتقال الاعراض

من محل الى محل لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل ان وجوده في نفسه
وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه [illegible] فيما
يجاور النار من الحرارة والمسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال
بل الحدوث [illegible] اجرى الله عادته [illegible] الاستعداد للمحل
الا فاضة عليه من المبدأ عندهم و [illegible] ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على
هذا المطلوب وجوه الاول وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات
انه من خواص الجوهر [illegible] غير المتحيز بالذات يمتنع [illegible] الانتقال
عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في حيز بعد الحصول في اخر بمعنى [illegible]
[illegible] لا يتصور ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد
الحصول في اخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول
في موضوع بعد الحصول في موضوع اخر ولا نسلم انه من خواص المتحيز الثاني وهو للحكما
ان التشخص للعرض لا يجوز ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية في شخص [illegible]
امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض والا لزم الدور
لان الحال في الشيء يحتاج اليه متأخر عنه في الوجود ولو كان علة التشخص [illegible]
عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السوية فافادته هذا التشخص دون
ذلك ترجيح بلا مرجح [illegible] صاحب المواقف [illegible] لمنع [illegible]
[illegible] على التشخص وعلى الوجود الخارجي [illegible]
[illegible] المعاني [illegible] على التشخص [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] ان يكون الامر حالا في محله [illegible] الكلام [illegible] ذلك
الامر [illegible] الى المحل [illegible] التسلسل [illegible]
[illegible] بالتشخص [illegible] المحل [illegible] لا نسلم [illegible]
[illegible] على السوية [illegible] هذا التعين [illegible]
[illegible] الثالث ان العرض يحتاج الى المحل ضرورة [illegible] اما ان يكون
غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون [illegible] الموجود
محلا للموجود [illegible] واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بانه

المعين بعينه [illegible] كالجسم يحتاج الى حيز كذلك ولا يمتنع انتقاله عنه
[illegible] المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون [illegible]
[illegible] موجود [illegible] لا بشرط التعين [illegible]
[illegible] بشرط اللا تعين [illegible] الرابع انه لو جاز انتقال العرض [illegible]
الانتقال اما ان يكون في المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو باطل لان [illegible]
[illegible] للانتقال او بعده لا انتقاله او في محل اخر [illegible] كونه العرض
لا في محل [illegible] الكلام الى انتقاله الى هذا المحل [illegible]
بانتقال الجسم عن حيز الى حيز [illegible] الانتقال اما ان يكون [illegible] المنتقل
المنتقل اليه [illegible] لما ذكرتم [illegible]
[illegible] وهكذا حاله [illegible]
الى [illegible] الجزء لا يتجزى [illegible]
العرض الذي يكون في الحيز [illegible] قوله [illegible] المتكلمين على انه
يمتنع قيام العرض بالعرض [illegible] الاول ان معنى قيام العرض بالمحل
تابع له في التحيز [illegible] العرض [illegible] متحيزا بالذات [illegible]
[illegible] في التحيز [illegible] الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض
[illegible] بالاخر [illegible] الاعراض [illegible] امتناع قيام
العرض [illegible] الاعراض بالبعض [illegible] قيام المحل
[illegible] بنفسه [illegible]
[illegible] القيام [illegible]
[illegible] في التحيز [illegible] بالشيء [illegible]
[illegible] كاختصاص البياض بالجسم [illegible] والقيام [illegible]
لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله [illegible] المتكلمين [illegible]
[illegible] بالمتحيز [illegible] قيام العرض [illegible] الى الجوهر [illegible]
الا انه لا يوجب قيام الكل [illegible] يكون [illegible]
يكون عرض [illegible] العرض لا الجوهر الذي [illegible] كالسرعة للحركة والملاسة [illegible]

والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك الجسم وانها اجرى الهلال
قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى
ان ذات النقطة هو الخط وذات الخط هو السطح لا الجسم ومن العاقلين من زعم العرض
بالعرض مانع من ذلك وتقادى في الباطل حتى زعم انه لا اشتهار الوحدة والوجود
عرض قائم بمحله وذلك العرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض ولكن
المتكلمين نازعوا مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم من الجواهر لا الاعراض على ما سمي
مثل الملاسة والاستقامة هما نعت كونه وجوديا عاما للجسم ومان الشرع او
البطوء عرضا زائدا على الحركة وما يقال الحركة ايضا يتخللها سكنات او اقل او اكثر
باعتبارها يسمى سريعا او بطيئا ولو سلم ان البطوء يتخلل السكنات فقطعات الحركات
لا نزاع بحصلها والسرعة او البطوء عائد الى الاسباب دون الحركة وما من للاستاذ
اللاحق للحركة بحسب الاضافة الحركة اخرى نقطع المسافة المعنية في زمان اقل او اكثر
فيحصل الضعف باختلاف الاصلوة فيكون السريعة بطيئة الى الاسرع والحلة وليس
عرض من الحركة واحد من السرعة او البطوء ولما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوجود
اعتبار عقلي بل عدمي وان الوجود في الخارج من المسامية او يكون اللاعتبار
العقلي او واسطة بين الموجود والمعدوم وللحل فحصل من حمل الاعراض حظا
حاصل لا يسعى ان يقال المحتمل فان من شان العرض ان يقصد في النعوم الى المحل
ويقصد به المحل ولسه البحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ان شيئا من
الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند
الفلاسفة ويقاومها عادة عن تجدد الامثال بالوحدة اعدتهم وهما الجوهر شرط
بالعرض فمن بعدها كان في حالهما الى المؤثر ان الاجسام من الجن وان لا
الاعراض احد اهل الظاهر منهم لو طهر للاول انه العرض اسم لما يمتنع بقاؤه
فلا بد من الاشتقاق من العروض ان امراه معنى كانوا لمن هذا امر عاد
هذه الحالة يبت بالحيله لا يعارضه لها سمي السحاب عارضا وللنبيها لا يعني
لا بل يقصد الى المحل بقوله اذ لدس معناه اللغوي فانه ينبئ عن هذا المعنى الثاني
انه لو بقي ما يما حالها مما محل وملزوم انه عدم ملاحم لان الدوام من البقاء وان بقيت

نقصانه من انحصره النقدم ما لدامه غيره لكن لكونه نوعا من انواع البقاء واما بقاء الحركة ملازم
ان يمكن بقاؤه مع قيام المحل يقتضي انه لا يعلل بعلته بقاؤه وكذا الموصوف بعلى عادم
الضعف لان العرض في البقاء انما يبقى عن عدم المحل وانما لا عن عدم البقاء باش
او اكثر لو سلم فلا يبلغوه في المعنى المصطلح عليه عندنا وهذا المعنى بالجملة ولا نقاش
لما قلنا الا تسليم امكان بقائه مع قيام المحل لجاز ان يكون بقاؤه مشروطا بما
كوجود من جوده ويلزم اهل التحقيق بوجهين الاول انه لو كان بقاؤه نقاوة
فلما ما صدق به كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض
جميع الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث
وليس عرضا قائما بالباقي وسمع اسمان اللازم لما يتم الى هنا هناك اسلح قيام
بالعرض الكلية بعد ثبوتها لا يتبع ذلك الوجه اللازم طلعا لنظارة وجهان اللزوم وانه
لا يمكن به الى بعد البقاء لكانه مع الموجد فكان يعتبر الى سبب موصوفة امانة حالية
خرجه صروره ان ما يكون عدمه متقضيا انه لم يوجد اصلا واما بقاء والنظر من شرائط
الوجود فنقل الكلام الى وان لكن الشرط يتسلسل ضرورة انه يكون نوعا
شرط له ويجعل جرا والمطر بانه يتبد وهو باطل لوجهين احدهما ان حكم المحل ورد
طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الاخر وهو ومنعه لو
زوال الاخر على طريانه كان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين
من مع الطاري للباقي ليس اولى من منع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع
لان فيه مع قوة استقرار وما يقتضيان الكون فيه لا حق لها فاعل مختار او
مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر لصح ان يعوزه ان حيث لا اثر للتأثير والعدم
محل لا يصلح اثرا لو رده بالنقض الكل للحل اولا لنقوض فيقرر به انه لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يكون الاجسام باقية والملاحظة عدما بعينها ذكروه فهو ما لم نثبتها
ما قالها كما نسب الى النظام او جواز ~~...~~
~~بل فرغ بان الاولى ...~~
~~...~~ يكون بان يخلق الله منه عرض يحافظ للبقاء ~~...~~
ذاتها الجوهر وان كان شرط للعرض اللازم بقاءه مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم

يقطع بحدوثه ما لزمه من العرض بان لا يحله الفنا ثم ولا نصح هنا في العرض لانه
لا يصلح محلا للعرض حتى يقوم به عرض الفنا او الذي هو شرط البقا فان قيل قيام
العرض بالعرض ليس بابعد من قيام العرض بالمعدوم وكلنا نمنع على اصل من قال
من المعدوم وان كان جوهرا تصلح محلا للعرض وانما نتكلم فيها ... في حال
الوجود واما القلب فلان العرض لو لم يبق لفنائه اي عدمه عقيب الوجود اما
بعلة وهو من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكر
واما الحل فيمنع بعض مقدماته ... ابطال الجز المنفصل ... وجودي لا
نسلم انه لو كان زواله ... يمتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى دوام العدم مطلقا
واما اذا اقتضاه في بعض الاحوال كما لم يبعد البقا فلا وذلك كالحركة تقتضي
العدم عقب الوجود غايته الامر انه يرجح بعض الاوقات للزوال يستند الى سلط
لئلا يلزم تخلف المعلول عن تمام العلة ثم لا نسلم انه لو كان زواله يعود الى شرط لزم
الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود اعراض يحدث
في محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق في الشرطية الى ان ينتهي
حتما الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فيحب زوال العرض المشروط بهذا الشرط ابدا
ثم لا نسلم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور او المحال لجواز الترجيح بلا مرجح
لا وقت ولانه ان اريد توقف طريان الضد على زوال الاخر واشتراطه به فان
مجمعه محتاج الى تحقيق الزوال او الزوال متقدم عليه ولو قال لا يكون بعد ... الطريان
عليه بالعلية دون الزمان فالملزوم ممنوع وان اريد انه لا ينافيه ويمتنع ان يتحقق بل وما
يجامعه فمنعه وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز الاخر وخروج الاخر عنه
فانه لا يجتمع احدهما بدون الاخر من غير استحالة ثم يكون للطريان سبق على
وهو لا ينافي المعية الزمانية على انه يجوز ان يكون الحادث طريان الضد على
المجاورة ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه معا بحسب الذات لا تقدم
احدهما على الاخر اصلا واما التنافي فيجوز ان يكون الطارئ اقوى بحسب السبب
الباقي ولا يكون مرجحا به ثم الى ... التضاد ثم لا نسلم انه العلم لا يصلح اثر الفاعل
كنوع هو حادث يفتقر الى محدث والفاعل معدم يلزم ان يكون اثره العدم ولو

سلم

٢٣٨

فكذا
والالزوم

١١١

سلم فيجتنب انه فاعل بمعنى انه لا يفعل العرض اي تترك فعله لا بمعنى انه يفعل عدمه
قوله والحق يريد انه امتناع بقا الاعراض على الاطلاق وان كان ذهب اليه
الاشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم الا ان الحق العلم بها بعض الاعراض من الالوان والاشكال
سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والارادة وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقا الاجسام من غير
فرق فان كانت سيد ... وهكذا ذلك ان كان ذلك باطلا فكذا هذا وليس العور ... لا على
على مجرد المشاهدة او على ما سلمها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الاتصال الحسي على الا
ولو ساعد لا استمر كما في الملتبس بل لا نهو بان التشكيك على الانتشر بلا حاجة وللعلى
لما جاز وجود العرض الذي ... الاعادة مع تخلل العدم فيلزم ... الى انه يمنع
يعقل منه اعلى المذاهب ومنع الملزوم كما ان التشكيك في الاجسام ... المشاهد الاسك
بان لولاه لبطل الموت والحس ... على ان الحس عبارة عن ... وجود الحيلوة ... الحاكم
ان يكون الحس تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه قوله ومنه مباحث تتعلق بالاحكام
الكلية للمرتبات والحكم من الاحكام الكلية بل خواصها ... ولي ... العسمة ... ان
عند الاجسام والاعراض انما نعمل القسمة بواسطة ... على الوهمية وذلك بان يعين شئ غير شئ
وعلى فعله بان يفصل ويقطع بالفعل اي يحدث له ... لان كانت ... واحد والجمهور
الكم ... العسمة ... ولا ... المراد الوهمية ... ليس المساواة
واللامساواة بمعنى انه اذا ... الكم اخر فاما ان يكون مساويا له او لا ... الاول
لما يشتمل على اجزاء وهمية او فعلية ... الكم اخر ان يكون على اجزاء مساو
او على التفاوت قال الامام ان معنى الانقسام انما يلزم الكم بسبب خاصيته الاولى ... الكم
يتعلق بعضها بالبعض ... الساواة ... وذلك بما ... المساواة واللامساواة
لذاته وسائر المعدودات لا بمعنى المساواة الا باعتبار ... والزيادة
ان يتمثل القسمة اي ... الثالثة ... الى ... بالاشاعرة ...
بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاعداد ... بالواحد ... ان الغير كما في المتصل
القليل بالسبعين والشهر بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع ... بالقبضات والقبضة
بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات وذكر الامام ان هذه الخاصية التي يصلح
بعرف الكم بها الا ولى ... الا باتفاق ... الكم ... الكم بها دون

ساحت الكم
الفصل الثاني في الكم
خواص الكم
ينوض ٤

الا ان معنى المساواة واللامساواة يمتاز كل منهما بالحس لكن مع المحل الا انه لا ينال الا بالعقل
في ذلك المعنى بهذا المحسوس ولا التناسب لانها معاني نسبية من عوارض الكم المتصل لا المنفصل
المعروض ولا ينعكس اي ان ذلك على ان معنى الشيء عبارة عن كمال حصول [illegible] من عرض
بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقوة
اعم من ذلك على امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في تحقق المتصل والمنفصل ولذا قال
الامام ان يكون القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذنا القوة باشتراك
بين الاسم وانما ما وقع في المواقف من كلام احد القسمة الانفكاكية فهو ظاهر لا الامام [illegible] 30
هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يحصل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار [illegible]
مقدار اخر [illegible] المقدار [illegible] المادة [illegible] الانقسام لكن لا يلزم من ذلك الا [illegible]
[illegible] المقدار ولا بقاء المقدار [illegible] الانقسام كالحركة [illegible] الجسم للسكون الطبيعي [illegible]
قوله والمنفصل من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل [illegible] المتصل لذاته [illegible] والكم اما
ان يكون للاجزاء المفروضة [illegible] او لا الثاني المنفصل وهو العدد لا غير [illegible]
[illegible] للاجزاء لا معنى للعدد سوى ذلك [illegible]
يكون اجزاء [illegible] كالعدد الذي [illegible] الكم متصل على ما يتحقق [illegible] الحروف
الاول المتصل [illegible] بالذات [illegible] والثاني الزمان
والاول المقدار [illegible] ان قبل القسمة [illegible] فخط وان قبلها [illegible] فسطح
[illegible] الجسم التعليمي فالخط [illegible] لا يحتمل الا التجزية في جهة والسطح [illegible]
[illegible] اخرى [illegible] عليها [illegible] على [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] بالسطح الواحد المحيط
بالسطوح [illegible] كالكرة [illegible] الجسم التعليمي [illegible]
[illegible] الجسم الطبيعي [illegible] الجسم التعليمي ويسمى [illegible]
[illegible] السطوح او [illegible] السطح الواحد المحيط [illegible]
[illegible] والثلثة كم متصل [illegible] الخط [illegible]
[illegible] على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر [illegible]
[illegible] ان يكون نهاية [illegible] المتصل [illegible]

٢٤١

يكون [illegible] واحد من الحد [illegible] كان [illegible] للجسم وان احد واحد
خارج [illegible] قوله ويختص بين ان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل [illegible] ان الكون [illegible]
حتى [illegible] وجود ذلك في الخارج [illegible] واما السطح والخط ولا يمكن [illegible]
[illegible] لا يمكن [illegible] السطح [illegible] عدم الجسم الخط [illegible] عدم السطح [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] كان [illegible] الطول والعرض [illegible] ان يكون الخط [illegible] الطول [illegible]
لا سطحا [illegible] في [illegible] كما اذا تخيلنا [illegible]
عن [illegible] المادة [illegible] ذلك [illegible] جسما تعليميا ويسمى بالسطح [illegible]
[illegible] كان سطحا تعليميا ويسمى بالخط [illegible]
[illegible] كان خطا تعليميا قوله ومن الكم [illegible] الكم ما يقبل القسمة [illegible]
[illegible] القسمة [illegible] والزمان [illegible]
[illegible] والحركة والجسم [illegible] كالشكل [illegible] الجسم او [illegible]
الى [illegible] الكم بالذات [illegible]
[illegible] الزيادة والنقصان [illegible]
من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس الى [illegible]
ومن [illegible] العلة اذا اكثر [illegible] الخط [illegible]
[illegible] الكم بالذات [illegible]
[illegible] الموضوع [illegible]
للاجزاء [illegible] قوله والتناهي يعني ان الشيء الواحد قد يكون كما بالذات [illegible] كالزمان
[illegible] كم متصل [illegible] الحركة المنطبقة على المسافة
[illegible] الحركة [illegible] الكم [illegible]
الجسم المتحرك [illegible] الحركة [illegible]
كونها منطبقة على الكم المتصل الذي هو المسافة [illegible] الحركة [illegible] المسافة
[illegible] الحركة [illegible] منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل
[illegible] قطع المسافة [illegible] في زمان [illegible]

تعرض الكم المتصل لتكثر المنفصل الغرابها وانقادها كما على هذا اليوم عشر ساعات وهذا الى الربع
سب تنصفات قوله والمقدار وقد يوجد بمعنى م وقد يراد بالطول الامتداد العرضي الذي يعرض الا
مقدارا مستقلا ما مركون بكميات محضة وقد يراد بالطول الامتداد المفروض اولا واطول الامتدادين
المتقاطعين او البعد الماخوذ من راس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الى الكرة
محيطها وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الاخذ من يمين الحيوان
الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا والثخن المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله او بالعكس
[illegible] لا يكون كما محضة بل ماخوذة مع اضافة ما ولهذا يصح سلبها على الامتداد كما
هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض قوله والكم
المتكلمون قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما
الوحدة والكثرة وكانه مبني على نفي الوجود الذهني الا وانه لا شك ان محله من الحق
[illegible] من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سيأتي واما المقادير فبناء على ان الجسم
من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والجمع
من تركبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتبار
يتصف بالعرض او على ثلاثة سموت هو الجسم [illegible] ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهي امور
عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع والخط للسطح كالنقطة للخط ولا يثبت للجسم التعليمي لوثاقة
العقلي على حدة واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا لا جواهر بان الجسم الجسم انا
يتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة المعينة يجعل تارة مدورا والسطح واحدا والخط فيه وتارة
مكعبا لها سطوح وفيها خطوط والمكعب يجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينقص عرضه
وتارة بالعكس واما تعليلا فان من السطح للجسم وحصر طاقته صرورة ان تعلم المساحة المحيط
بسطح [illegible] الى [illegible] عليه كما يجيء ان [illegible] الا [illegible] لو كان
الخط من احد الجسم لما كان كذلك وكون الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستدير
المحدد [illegible] ما بسطاها وبها خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم الدوائر
او سوى قطعة [illegible] سطح [illegible] سودا [illegible] بها خط مستدير وبا [illegible]
الى ان يكون [illegible] واحتج اعلى كون المقادير وجودية بانها ذوات اوضاع [illegible]
حسية بانها هنا ولا اشارة الى العدم عاية الامر العرض الخط للجسم التعليمي عرض الخط

٢٤٣

للسطح وعرض السطح للخط انما يكون باعتبار النهاية مع علمه الاستداد الاخذ في جهة ما
بمعنى نفاد ذلك الامتداد وانقطاعه وهذا العدم لا ينافي عدمية هذه الامور الحاصلة بالكون
الوجودي بشرطها بالجلاء من مصداقه وكان الزمان الذي يعبر وسيلة مع بقاء الجسم وهو من الجواهر الفرد
بعضها مع بعض بعلته وقد يفرق والكلمات للاجتماع والامور انما باحصي مما قرر بوجه
المقادير هذا فلا تنافي فان انزل اعراض فاعله بالحسم اجزاءه وهي بأسرها فهو موضوع ولا يلي
لما ذكرتم جملته انما هو نوع من الجسم الذي لا يتجزى وما ذكرتم من وصف الخط والسطح على امر خارج عن
الجسم حاصل مع علة الجسم لتلزم كونهما عرضين فرجع الى ما ذكرنا ان جميعها عندنا الجواهر الفرد
لكن على وضع وترتيب مخصوص بان يترتب على العرض بسبب تلك الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر
كونها ذوات وضع مقصود بالاشارة انما هي الى محل الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنهاية
لهذا هي وانقطاع انما يعني انها السطح تلك الجواهر جواهر اخر قوله المبحث الثاني في الزمان احتج
المتكلمون على انه لو وجد الا وكان لو وجد لكان متصل اجزاء بمعنى ان العرض للمقطع بانه
امر [illegible] لا تجمع للاجزاء بحسب يكون الحادث الا ان حادثا يوم الطوفان بل يوجد لم يكن الا
[illegible] متصل ما يحدث [illegible] ما [illegible] ضرورة امتناع اجتماع المباحث المتعدد
فيها وامكانه في سائر اقسام المتعدد فيكون الزمان زمان وينقل الكلام اليه ويتسلسل
فلزم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ما ادعى عليهما في الوجود معلوم بالضرورة
لكون الاسل [illegible] الزمان نظرا الى محو [illegible] من اجل امتناع الاعادة فان شيء منه نقد
وما ليس ولا اشكال وانما يشترط كونه تقدم المتقدم ما ليس بزمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة
المعلوم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس سابق ان يسمى التقدم بالذات الثاني بالزمان
اما فلما تقدم [illegible] وجود للاولين وسيطا وكذا الثالث لو وجد فاما ان يكون
منقسما وسيجيء ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان الوجود او غير منقسم فننقل الكلام الى الجزء الثاني
الذي يصير حاضرا وسلم في علوم تركب الزمان من آنات متتالية وهو مبطل على الجزء المطلق على
تالي الاول في تعيين الجسم او مطلوم عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل الزمان والاسد لا
بانوله النفاة مما فصل لو وجد هذا الامر لزم ان يكون الحركة موجودة في المهالا وجود
منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم امتناع سلوم الجزء الذي لا يتجزى وجودها معلوم
بالضرورة علينا هذا النقض لزم الزمان المتكلمين لمن موجودة الجزء الذي لا يتجزى الا لا اسد

بل ان الموجود من الحركة هو الحركة التوسطية على اسلوب من اول المسافة الى اخرها وهو ليس بمنجز الى اجزاء
من المستقبل والحاضر ليتأتى التردد المذكور بخلاف الزمان فانه كم ينقسم الى اجزاء ولئن سلم عدم انقسامه
المنتهي للمقطع بالحادث يوم الطرفان ... بالآن يجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة
يحصل الاسيل الا انا لا نسلم انه لا وجود للماضي والمستقبل من الزمان كيف والمحقق الاتفاق ان
الماضي والمستقبل لا يصدق الكون بل عاية الامر انه لا وجود لهما في الحال فقبل الماضي لا وجود
في المستقبل وبعد الحاضر ولا في الماضي لانه انما يكون متقسما فلزم احتماع اجزاء الزمان
او معنى بقسم ملزوم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل احتياج الموجود في احد الازمنة
بمطلق الموجود وكذا بالاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود على يحصر اقسامه فيما يكون
في الماضي او في المستقبل او في الحال والعالم دائر بحصر اقسام معدودة كل منها معلوم كان معلوما
ضرورة انه يوجد الا في ضمن الخاص لجميع احصاء الموجود في اقسام الثلاثة لجواز ان يكون
من الموجود ما لا يتعلق وجوده بالزمان فهو موجود ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان
بخلاف الحركة فانها لا تكون الا زمانية ... قال ابن سينا في الشفاء تمامية الحركات المستقبلة
... الموجود منه مضى في الماضي ... موجود في الماضي واما في الحال
... المستقبل ... الزمان الماضي والمستقبل والحال ... الحال
... المستقبل ... ان يكون كل منهما موجودا في الحملة وان لم يوجد
في شيء من الازمنة لا يلزم ... فان قيل الموجود في الجملة اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان
او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية البعض
بالبعض ... منقسم ... الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل ... هذا
جوابا عن ... قوله الوجه الثالث لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود
... هذا العدم لا يكون الا زمانيا لان المتاخر لا يجامع المتقدم معلوم انه يكون للزمان
... قبيل العدم والمتاخر ... الزمان ... واذا امتنع ...
... الوجود ... لا ... محال ... الواجب
... العدم ... الوجود لا ... في زمان ... ان يكون في الآت
... للزمان ... الزمان ولو سلم فامتناع
العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي ... الوجود ...

عالمه يكون ... لكراعي الاستمرار ولا استحالة فيه قوله واثبته تمسكا بان
وجود الزمان موجود الا وانا نفرض حركة في مسافة معينة ... من السرعة وحركة اخرى
مثل الاولى في السرعة فان توافقتا في ذلك في الاخذ والترك ... ومتاوقتا
بالضرورة ... المسافة متساويان ... الترك دون الاخذ ... الثانية
الاولى ... قطع المسافة ... فانها تقطع ... الاولى
امكان قطع ... معينة ... قطع ... اول بينهما ...
ومعهما ... الزيادة والنقصان ...
يقع فيه الحركة ... التفاوت ... بالآلات ...
بالاحسان ... بالزمان ويكون موجودا ليس ... ولا امتداد المسافة ولا امتداد المتحرك ...
... الحركة في ... نصف ... الحركة في ... مع الاختلاف ...
... في مقدار المسافة ... ان ... والنطو ... العكس
... ساعة ... البطنه ... الجسم الصغير والكبير ... في ساعة
حركة ... ان ... فان قيل
اثبات وجود الزمان على ... الحكم فيهما على وجود الزمان ... هذه الحركة ...
... بالزمان واسرع منها ... في زمان ...
... قلنا لا نسلم ... على كون الزمان موجودا في الخارج
المنكرين ... كون ... الحركات ... البعض ...
المقصود ... البرهان ... الزمان ... للحركة لا ... وجود ...
الوجه الثالث ان كون الاب قبل الابن ضروري ... وجود الاب و
... ولا ... بخلاف ... الابن ... الابن
... الوجود مع ... الابن ...
العدم قبل ... الابن ...
... القبلية والبعدية ... قطعا التسلسل ... فانه ...
... قبل ... بعد ... يكون قبل ...
... لو وجد الاب ... العقل ...

الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات العالمة للتفاوت من الفعلة المعصية بها وجي الاب من العبارات
دون الموجودات العينية بدليل انها تتصف بها الاعدام فان من اليوم الى راس الشهر او من
اليوم الى ان الشتاء على الحادث قبل وجوده مع عدم الملابسة ان المعنى في النسبة وجود الزمان
الا [illegible] لا تصور ذي يترتب به العام ومن لا [illegible] الاكتساب ولهذا يتسمى الى السنة
السهو [illegible] الايام و[illegible] يجري اتحاد يجري اتحاد الاولياء واما الخفاء في حقيقته **قوله**
وزعم البعض القوم وانا ادعى حصصهم ظهور انية الزمان فعل [illegible] على خفا ماهيته فقال كثير من
المتكلمين متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال اتيك عند طلوع الشمس وربما يعاكس بحسب علم
المخاطب حتى لو علم وقت مجيء عمرو فقال متى جاء زيد يقال جاء حين [illegible] عمرو ولو علم وقت
مجيء زيد وقال متى قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف [illegible] المتجدد ان يحصل
ما يصلح للمعلوم [illegible] المخاطب كما يقول العام لجلوس يوما والقاري لجلوس [illegible] العاجلة
[illegible] والتركي قدر ما يطبخ مرجل لحما ولا يخفى ان مثل هذا التعبير [illegible] ماهية الزمان
واما الحكماء [illegible] واستاذ [illegible] معلا [illegible] حركة الفلك الاعظم واحتج [illegible] ذلك بانه معلا [illegible]
منفصل اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دوره من الفلك يساوي لزمان دوره اخرى
واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دوره واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى [illegible] الانقسام
[illegible] العدد لان هذا [illegible] الاتصال [illegible] الانات المتتالية [illegible] الجزء الذي لا
يتجزى [illegible] على الحركة المنطبقة على المسافة [illegible] معلا [illegible] الحركة والاتصال
[illegible] الوجود [illegible] الحادث في اليوم [illegible] الطوبات
[illegible] ان يكون معلا الحركة مستقيمة [illegible] الانقطاع [illegible] الابعاد ومن
[illegible] الحركات المستقيمة [illegible] الزمان لا ينقطع [illegible] ان يكون مقدار الحركة
[illegible] اسرع الحركات ليكون مقدارها [illegible] الحركات به [illegible] الاول
[illegible] الحركة [illegible] الحركة
[illegible] الفلك الاعظم ويكون [illegible] الزمان ويحصل [illegible]
[illegible] اجزائها [illegible]
النفس وتركيب الجسم من الهيولى والصورة [illegible] الزمان الا انه [illegible]
[illegible] المفهوم [illegible] على هذا الدليل

بيان [illegible] الزمان [illegible]

وهذا ان يكون [illegible] الاكثر من [illegible] المنسوب الى الفلك

[illegible] مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى [illegible] اتصال الحركات ولزوم السكون [illegible]
[illegible] الزمان ولزوم ان يكون [illegible] الوجود [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] والتزام [illegible] هذا [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] الموضوع وانما يلزم لو كان ذلك [illegible]
دعوى الضرورة [illegible] **قوله** [illegible] اي الدليل المذكور [illegible] ان الزمان لو كان [illegible]
للحركة لامتنع [illegible] الزمان [illegible] المعلول [illegible]
والمعمول لا [illegible] على [illegible] لان [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] والتاخر [illegible] اللازم [illegible] الحركة [illegible] اليوم [illegible]
[illegible] السكون [illegible] الموجود [illegible] الواحد [illegible]
[illegible] هذا الوجه ابطلوا قول ابي البركات ان الزمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الوجود وذلك لان [illegible] كان [illegible]
[illegible] وبيانه ان الحركة [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
[illegible] في الخارج لعدم [illegible] والحركة التي [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الموجود بالمعدوم [illegible] الزمان [illegible] حركة الفلك [illegible] وجود [illegible]
[illegible] واللازم باطل [illegible]
[illegible] الفلك [illegible]
[illegible] حركة الفلك [illegible] وجود [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] حركة الفلك [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] الفلك الاعظم [illegible]
الا الزمان [illegible] لا يكون [illegible]
واسنادها الحركة والمتحرك [illegible] لو فرض [illegible]

[illegible] بطلان [illegible]

[illegible] الا في زمان

نقرر

في [illegible] وذكر ان [illegible] معنى [illegible] الجسم في الزمان [illegible] الحركة والحركة في الزمان [illegible] التغير على
يكون [illegible] الذات [illegible] الزمان [illegible]
الزمان [illegible] هذا [illegible] الى الاستمرار [illegible]
[illegible] يكون [illegible] ولا خفاء [illegible] الحركة [illegible] لاستكثار
وحقيقي السماع الزمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الدوام [illegible]
[illegible]
موجودا في الاعيان [illegible] يكون [illegible]
[illegible] بين المتغير والثابت [illegible]
[illegible] موجود [illegible]
[illegible]
[illegible] الزمان
[illegible] من بيان هذه العبارة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] هذا الكلام
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible]

[illegible] الخارج [illegible] المجموع [illegible] الزمان
[illegible] المجموع [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الوسط [illegible] الحركة [illegible] نفصل
[illegible]
لان الزمان [illegible] الخارج
[illegible] لا وجود [illegible]
[illegible] المجموع المتصل الذي [illegible]
في الخارج [illegible] الحركة [illegible] الوسط [illegible]
[illegible] في الخارج [illegible]
[illegible] الخارج [illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة [illegible] لا وجود [illegible]
[illegible]
[illegible] في الخارج [illegible] الموجود [illegible]
من الزمان [illegible] اجزاء الزمان [illegible] المفروضة
[illegible]
[illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] اجزاء المفروضة [illegible]
[illegible]
[illegible] اجزاء الزمان [illegible]
[illegible] الخارج [illegible] غير
[illegible] موجود [illegible] وجود [illegible]
[illegible]
[illegible]

اتماما من الاحكام الكاذبة للوهم لحكمه بان خارج الفلك فضاء لا يتناهى ولعوض بانا نجد القطع
بهذا الامتداد وحالى وجود الحركة وعدمها على السوية حقا فحيث ان وهما او وهم والعوضه
يحتاج الى البرهان **قوله** وذهب افلاطون اي من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه
غير مفتقر الى محل يقومه او حركة تتعلق قيل هم من تعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا اصلا الوجود
ولا تعدم لان التقدم والتاخر بين الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم
وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان من تسلسله وقد يقال بانه لزم العدم بانه
امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومن جوهر
اعرض نا ... من افلاطون واتباعه حمل تلهم التعويل على الحركة بمعنى انا قاطعون بوجود امر
التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد حركة او لا حتى فرضنا ان الفلك كان معدوما وجد
ثم فني كما فلطعنا بوجود ذلك الامر وتعلم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماضي
الوجود في زمان لاحق وهو الفناء في زمان اخر مستقبل ولا يكون مقارنا للحركة ولا سابقا عن ... بل
... ولا يتجدد ... بحسب الاضافة الى المتغيرات ... الامر انه ما عسا
دلالة الامر ... مسمى هذا والي ما في المتغيرات لم يحكم بوجوبه واستحالة دعوى الضرورة
في نسل هذا المتنازع الهائل الذي لا يرجى منه تقرير الا ان آحادا تبعتي **قوله** المبحث الثالث في
المكان لا خفاء في انه شيء يشغل الجسم واليه وسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمقر من
المتكلمين ... السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه
من المشائين او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتخلل فيه والمذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وجمهورهم
ان هذا البعد ... مادي يحل في الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنهم ما سمي مجرد الا يمكن ان يحل في
الجسم بلا قيد ... ان لا ... عند المتكلمين عدم محض ... يمكن
ان يشغله شاغل ... بالفراغ الموهوم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند
الفلاسفة امر ... موجود وقد يكون فارغا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الشيء
يسع ما سواه ... او اكثر ... ما ... خلو الا ما عن الماء والهواء وغير ذلك ... الاطلاق
امتلاء ... الماء ... الهوا ... عند الامتلاء ويسمى البعد المفطور بمعنى انه ... مفطور عليه
البديهة وان كل ... بالمكان ... بمعنى انه شيء ... الجسم ... البعد
وكثير من افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصور

لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات التي هي الصور الاتصالية الجسمية التي لها حصول المجردات في الامتداد وتجرد عن الجسم
وعلى هذا لا يرد ما يقال انا نستحيل كون حيز الجسم جزءا منه على ما ظن وكيف هذا البعد العادل له
هذا البعد عندنا فلاطون ما تسلعه يمتنع الخلو عن شاغل وعند البعض يمكن الخلو عنه فاتفق
الفلاسفة والمتكلمون وبعض الفلاسفة فنفي هذا المبحث مقامان الاول منهما في ان المكان هو السطح او البعد
في ان الخلاء ممكن او ممتنع **قوله** المقام الاول احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل له الا البعد او
السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون نفسه مما ... على ما هو رأي المتكلمين
وهو باطل لان المكان موجود ضرورة او استدلالا لانه يقبل التساوي والتفاوت ... المكان هذا
مساو لمكان ذاك وانا على ... نصف او ثلث او ربع او غير ذلك مما يقبل الاشارة والحسية
الجسم واليه ... انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك الاتصاف بالصغر والكبر والطول والقصر
والقرب والبعد والانتقال والانقسام الى غير ذلك لا شيء من العدم المحض النفي الصرف كذلك وان ما
ان يكون مجتمعا موجودا على ما هو رأي افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة
الانتقالية التي هي الاستبدال بمكان الى مكان لكان له مكان وينتقل الكلام اليه فيلزم ... الامكنة لا الى نهاية وهو
لما مر في ابطال التسلسل ولانه يجتمع مكنة الغير المتناهية ... على ما هو المعروض وان لم يكن قابلا
الحركة ... الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان خلاء من الامكنة لكونه واحدا منها او ان يكون
خارجا عنها لكونه طرفا لها وذلك ... البعد الذي هو المكان فان كان قابلا للحركة لزم ان لا
الجسم فالا المحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء ... لذلك الشيء الثاني ان المكان
لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او استدلالا لزم ان يمكن الجسم في المكان تداخل البعدين
اي بعد البعد القائم في البعد الذي هو مكانه لان هذا معنى التمكن فيه والملازم باطل للقطع بانه
لا شك ان الملوس ... الا بعد واحد لا يستلزم اجتماع المثلين في البعدين في محل واحد هو المتمكن
ولا يستلزم ارتفاع الامتياز البديهي كما يكون هذا البعد ذراعا واحدا ... ان يكون ذراعا عنى
او اكثر ... يكون المتمكن ... والمكان في المعلا ... بان يكون بعد احدهما ازيد من الاخر
من ... هذا البعد المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان ... ان ... من المحل
بحروده على المادة على ما يزعمونه في البعد الذي هو المكان واما ان ... فلا ... المادة على
سائر البعد القائم بالجسم ... المحل ... بعض ... في النعوم فلا يرد
فهل ... الا ... المحل ... عن المحل ... ان يكون البعد

الدائم بالجسم مجاله انما سببه للعقل المفارق وان اسير كان داي وعرض بين مطلق النعد [illegible] اجتماعهما

سبب الحركة واقتضا المحل واختصاص البعد المفارق بامكان التعدد [illegible] لا يكون اجتماعهما

اجتماع المثلين على ما ذكرتم بعلة النعد في المتمكن واجتماع المثلين [illegible]

في المتمكن للحيز المتمكن قولهم جهة البعد احد القائلين بكون المكان هو البعد بانه لو كان

السطح لزم اسما امور بحكم بديهة العقل بشهادها منها ان ماء المكان للمتمكن [illegible]

اذا جعلنا ها صغيرة فتنعم كان السطح المحيط بها اصغر المحيط بالكل [illegible] اجعلنا [illegible]

كان السطح المحيط بها اصغر من المحيط بالصغير مع ان الجسم الحال [illegible] المكعب [illegible]

يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم منها ان يكون جسم مكانه مع ان الجسم المحيط بالكل [illegible]

المتمكن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف في الهوا عند هبوب الرياح فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة

مع ان يسئل الامكنة انما هو بالحركة الاينية او ملزوم لها ومنها ان يكون الحجر الدائر [illegible] السطح المحيط

واصل لا سيما لو علم سئل المكان ملزوم السكون لا يسئل لازم الحركة او نفسها ومنها ان المكان

الذي يخرج منه زيد مع انه قد ملاه الهوا فلم يبق كما هو من السطح المحيط بزيد ومنها ان يكون كل جز

من اجزا الجسم [illegible] ان الاجزا الباطنة من المتمكن لا يكون في سطح من الهوا الا بطريق التبعية [illegible]

في الفلك ومنها عدم وجوه الحكم بكون الجسم هنا او هناك على انه هل يحيط به جسم ام لا ومنها ان ما

جسما لا يماسه شي بل يوجد وحده مع امتناع ان يتصور جسما لا يكون في حيز ومنها ان السطح [illegible]

من القطب الجنوبي والشمالي حيز اخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط يتحرك بحركته من موضع

الى جهة واسالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح [illegible]

استحالة بعض اللوازم ايضا ترد عليها ما لا يخفى قوله المقام الثاني المسائل في الخلا [illegible]

لا يشغله شاغل بحيث يسمى خلا اولم يسم سوا جعل متحققا موجودا او موهوما [illegible]

عند من جعله نفيا محضا وجعل امرا لا يتحقق اصلا ولما كان معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون

بينهما ما يماسهما احتج النافون بامكان الخلا بوجوه الاول لو وجد [illegible]

بحيث يماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا وبعضها احدهما على الاخر [illegible]

الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يملى بالهوا الواصل اليه من الخارج [illegible]

والعلا [illegible] اعلى امكان الصفحة الملسا اي الجسم الذي له سطح مستو لتشبه ارتفاع او بجعلها [illegible]

من غير انصال واتحاد وكون التماس من السطحين لا من احد الا بحركة من الحاشية [illegible]

السفل ومن حيث لا يكون ارتفاع احد الحاشيتين علة ارتفاع الاخر فيلزم التفكك وعدم حصول الهوا [illegible]

الوسط عند الارتفاع بحلول اشد [illegible] او بالوهم [illegible] المنافي [illegible] الاجرام الاخرى [illegible]

مبنية على صحتهم والجسم [illegible] امكان الارتفاع العلماء [illegible] بل من [illegible] ما لحجاز [illegible] يستلزم محالا

لو سلم امكان الارتفاع في الجملة فان زيد يكون [illegible] لا يبعضهم اصلا ولا نسلم امكانه

والارتفاع [illegible] ولما [illegible] حركة جميع الاجزا معا الا ملزم [illegible] اسلوا

[illegible] ان يكون [illegible] من الاطراف الى الاوساط وذلك الزمان [illegible] الخصم [illegible]

اللزوم [illegible] امكان الملزوم [illegible] المطلق [illegible] ثبوتهما [illegible] الا [illegible]

لا يماسه السطح الحاصل عند الارتفاع الزمان [illegible] يكون [illegible] امكان الملزوم

الثاني لو لم يكن الخلا اي لو لم يوجد لا يمتنع حركة الجسم بحال الحجاز لانه اذا انتقل الى مكان [illegible]

الشاغل [illegible] اما ان يعلم [illegible] حسم اخر يشغل المكان المنتقل [illegible] هذا باطل [illegible]

[illegible] المواضع [illegible] الاخر [illegible]

[illegible] يلزم [illegible] السادس [illegible]

الجسم [illegible] انفاقا [illegible] يتحرك [illegible]

المتحرك [illegible] يكون الجسم [illegible] المقادير [illegible] الصغر والكبر [illegible]

يستعم [illegible] اجزائه [illegible] الجسم المتحرك

ملزم الحلم [illegible] الخلا [illegible] الجسم [illegible] المكان الثاني [illegible]

فاما الى المكان الا [illegible] المكان الاخر [illegible] اشتغال [illegible]

الاصابع [illegible] اشتغال [illegible] الخلا [illegible] تصادم [illegible]

[illegible] بعض

هذه الى [illegible] المكان الذي [illegible]

[illegible] الاجسام [illegible] الخلا [illegible] المكان [illegible]

الجسم [illegible] خلا [illegible] الاجزا [illegible]

مكان [illegible] السمكة [illegible] ما ذكرنا [illegible]

دليل ابطال الخلا [illegible]

[illegible] مكان [illegible] الاخر [illegible]

كل منهما بدر في الاخر كما في المتصلات فلا نسلم استحالة التداخل انما يكون بعد تسليم بل المحسوس كما في عصا
الماء والتراب وانما يستحيل كل منهما البحر الساكن فيه على اشتغال الاخر حين عدم الخلاء
فلا يلزم الخلاء بل الساكن اشتغال اللاحق الحيز سوى على اشتغال الاول البحر الساكن بل لا يلزم
بالحيز حين الانتقال الى الحيز الذي يرد المتحرك اليه فلا يلزم الخلاء الا في الاحياز
المشغولة بالساكن حتى يكون دور وتقدم فلا نسلم لزومه وما ذكره لا يستلزم ذلك
ابتنا التخلخل والتكاثف على التداخل او وجود الخلاء لانه لم يوجد الخلاء
بكل سطح ملاقيا لسطح اخر الا الى نهاية لانه يجب الخلاء كون الجسم بحيث لا يلاقيه جسم اخر
بالطول فيه يحتمل للتخلخل واحتج المثبتون بل منتهى الاجسام لا سطح لا يكون فوقه شي الخلاء
السرير المرتفع كل شي لا يشتغل على ما سوى الاول يشغل المتباعد منه السرائر انا نشاهد
على عدم الخلاء ومنها ان القارورة اذا مصت جعل فيها ... ماء ثم كب على الماء يصاعد
الماء ولو لم يمص لم يكن فيها الماء وكان منها ان الزق اذا امتص
جانبيه بالاخر بحيث لا يبقى منهما سوى ما بين بحيث لا يدخل الهواء
فاذا رفعنا احد جانبيه على الاخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا لوح ... ونبه
يوجد الامكان فاذا رفعه سهل بل بالسلات ... ينقطع ولو لم يكن ...
ومنها ان ملاء الزق من التراب اذا جعل فيه ... وذلك ... ولو لم يكن
ينزع حلا ... الزق لما امكن ذلك واجيب بانا ما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل
تسخين العادة ثم يبرد الى مقداره الطبيعي ... ضرورة امتناع الخلاء
يحصل في ... الزق ... او يحصل الهواء ... في
وكذا الزق المنفوخ ... المسام ... الدن
بحيث ... وتجدد ... بالانفصال ... الزق قوله ... الا ...
الخلاء بامتناع الخلاء الذي يكون بين جسمين بحيث لا يماسانه ولا يكون بينهما جسم بل فراغ يمكن
... بوجود ... او ... بوجه الاجسام وبعض الخلاء ... او سكون ... الحركة
... الحركة ... وبطلان اللزوم ... من ... حركة
... من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ... ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم ... العوق
... الخلاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ... بنسبة ... ثم نفرض حركة ... ملاء ...

في ما من الملا الا في ساعة ... نحو حركة الخلا ... الخلاء الى ما حركة الملا الا ولا يكون في ...
الاول ... ان يكون زمان الحركة في الملا الا في ساعة ... اذا تحققت ... والحركة
والعوق المحرك لم يكن ... والبطوء على قلة الزمان وكثرته الا ... العائق وكثرته ... زمان
حركة ذي العائق ... في الملا الاول وزمان حركته على ... العائق ... الخلاء ... العائق
اولا ... امكان ... الخلاء ... الملا ... القوام ... الا ...
... ثانيا ... اقسام العائق ... اقسام القوام ... العائق ...
... المعاوقة ... الجسم ... العائق
... الاسلام ان ... العائق ... الضعف ... ومنها ...
... ابطال ... العائق ... لا يلزم من كون العائق ... على
الزمان ان يكون زمان ... العائق ... والزمان ... لو لم يكن الزمان ...
واما اذا كانت الحركة ... الزمان ... المفروضة الخلاء ... المعاوقة التي
من ... المعاوقة الكثيرة ... وهذا الاعتراض لان الحركات ... على ما ... كلامه
... ان كل ... الحركة ... المتحرك ... الجسم المتحرك ... وجد ... الحركة القوة
وان لم ... معاوقة المتحرك ... الزمان ... المعاوقة ... المعاوقة ... البطء
الحركة ... الخلاء ... الحركة ... المتحرك ... الجسم ... العوق
على ... معاوقة المحرك لا ... الحركة ... الاعتراض ... الزمان
... لكن ... الحركة لا ... الحركة ... الحركة ... ذكر
... من الزمان ... الحركة المجردة ... والبطوء ... الحركة ...
... السرعة والبطوء ... بحاله ... زمان ... فاذا ...
اخرى ... تلك المسافة ... نصف ... الزمان ... ففي ... فالحركة
... الزمان ... الحركة ... الحكم ... الحركة ...
الحركة ... والحاجة ... لا ... الاولى ... اسرع الحركة
... الحركة ... الاخرى ... ابطا ... التفاوت
اخرى في زمان اكثر ولا ... المجرد من السرعة والبطوء ... على ... البطوء
... على كون الزمان ... المعاوقة ... بحكم العادة ...

فلا ادري المعاوقة ... يكون ساعة بازاء نفس الحركة ... الخلاء ... (حاشية)

بتر

بان الحركة لو امتنعت [illegible] الحركة [illegible] الى الحركة على ما مر [illegible]
من كلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع [illegible] [illegible]
الاسم المعلوم [illegible] بالحركة [illegible]
يرد الاعتراض [illegible] وجود الحركة [illegible] الايات [illegible]
بحال الزمان والانقسام [illegible]
قال مع اعتراض [illegible] **قوله**
الثاني الوجه الثاني انه لو وجد الخلا لامتنع حصول الجسم فيه لان [illegible]
يجب ان يكون [illegible] الاشارة [illegible] التسليم [illegible] بانه
[illegible] العالم [illegible] الخلا في جميع الاجزاء [illegible] متناهية
جسم [illegible] ان يكون [illegible] الجسم [illegible] الاجسام
[illegible] الوجه الثالث انه لو وجد الخلا بين الارض والسماء
[illegible] الطبيعة
[illegible] السماء [illegible]
[illegible] الوجه الرابع انه لو وجد الخلا
ايضا امور شاهدها [illegible] التفاح [illegible] عند [illegible]
[illegible] الانبوبة [illegible] الماء
[illegible] الكوز [illegible] ضيقة [illegible] الشمعة [illegible]
[illegible] الراس [illegible]
القارورة التي [illegible] عنها [illegible]
[illegible] القارورة [illegible] الجسم [illegible]
[illegible]
[illegible] الاسم [illegible]
[illegible] **قوله** الفصل الثالث
في الكيف [illegible] الرسوم الناقصة [illegible]
[illegible] الامور [illegible] عقلي [illegible]

مباحث الكيف

مبحث الكيف

الا بالقياس على تعاليه [illegible] الكيف بحكم [illegible] سوى المركبات العرضية المقادير لكم [illegible] النسبة
[illegible] التعريف [illegible] تعريف الشيء [illegible] الجهالة [illegible]
[illegible] الحكم والاعراض [illegible] التي [illegible]
[illegible] الكم والاعراض النسبية [illegible]
[illegible] عدم اقتضاء القسمة [illegible] وعدم اقتضاء القسمة
بالذات [illegible] المركب [illegible] القسمة [illegible]
[illegible] الكيف [illegible] كالعلم والقدرة والاستعداد [illegible]
[illegible] الاستعداد [illegible]
[illegible] المحسوس [illegible] بالكيفية [illegible] الكيف على حياله
لم يكن [illegible] الكيف [illegible] خارج [illegible]
[illegible] الوضع [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] وان [illegible] بالعدد
[illegible] الكيفيات [illegible] كالعلم
[illegible] **قوله** [illegible] الكيفيات المحسوسة الكيفيات النفسانية الكيفيات
[illegible] بصورة التردد [illegible]
[illegible] كل قسم [illegible] الكيف [illegible]
[illegible] والرابع [illegible]
[illegible] الخواص [illegible] الامام [illegible] الكيفيات النفسانية [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الاستعداد [illegible]
[illegible] بالمحسوس [illegible]
[illegible] الجسم
[illegible] الامام [illegible] المحسوس [illegible]
[illegible] الرطب [illegible] اليابس [illegible]
[illegible] الكيفيات المختصة بالكميات [illegible] الجسم [illegible] الامام [illegible] الكيفية
[illegible] المحسوسات [illegible]

حيث يفتقر الى [illegible]

انحصار الكيف في الاقسام الاربعة [illegible]

[illegible]

قوله [illegible] الحرارة على [illegible]

الحرارة العارضة [illegible] الاجرام السماوية [illegible] على الحرارة [illegible] بالحركة [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

النيرة

من الاجرام السماوية [illegible] المزاج المعتدل [illegible] الجوهر [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا الى الكيفية ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا ودر عا يلزمه تفريق الممتزج كالات بان يميز الاجزاء الهوائية من الماء ويتبعها اي لطيف من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد الالتحام بساطه لاشفاءه ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى ما يناسبه كما تقتضي الطبيعة

الالتحام

[illegible]

يعني كما ... السهو الا اتصافا ... ولا نسلم ان الحمل ...

[illegible]

بحث في الاعتقاد من الموجودات

[illegible]

الشقق

الثقال

جعل

[illegible]

فكان الهواء ... [illegible]

... [illegible]

اللون

بيان الخلاف في تعدد الاعتماد ووحدته ... [illegible]

... [illegible]

وعن الطبع

... [illegible]

الموح على الحس الطبيعي والكون ... [illegible]

... [illegible]

المعتزلة

... [illegible]

وكذا ما قيل ان حركة [illegible] الحجر [illegible] اشتغال [illegible]

[illegible] لانه اذا زيد [illegible] بالزمان [illegible]

[illegible] ما [illegible] في زمان [illegible] الحركة [illegible] اللهم الا [illegible]

[illegible] بالكل [illegible] حركة [illegible] حركة الحجر [illegible]

[illegible] والسكون [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الجسم [illegible] الطبيعي [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible] الطبيعي [illegible]

[illegible] السهم [illegible]

[illegible] الحجر [illegible]

[illegible] الطبيعي [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الطبيعي [illegible] الجسم [illegible]

[illegible]

[illegible] الميل [illegible] الطبيعي [illegible]

[illegible] الحجر [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الطبيعي [illegible]

لهذا الكلام حركة [illegible] اسرع مما اذا اسقط منه فهبط ويتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكره في بيان سبب ان الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر يرجع بالطبع ان حركة القسرية تشتد ابتداء وتضعف بقرب النهاية والطبيعية بالعكس لان ميلا القسري يزداد ضعفا بما كان يتقبل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان يتغلب الامر فيأخذ القسري في [illegible]

[illegible]

الاستقامة الطبيعي في الخلاء فيأخذ حركته في الاشتداد ومنها استدلال الامام على وجود الميل الطبيعي بان
الجسمين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتاهما في السرعة
والبطؤ وليس ذلك الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير اكثر منه في
الصغير لان التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل الا بذلك واجاب الامام بان الطبيعة
قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر والفلاسفة
يزعمون انها امر ثابت ليس مما يشتد ويضعف او يقل او يكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل
الماء وبعضه واحد ولا يتبين تحقيق ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم
لم يزيدوا على ان الطبيعة قد تقع لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور
وارادة وقد تقع لما يصدر عنه امر لا يتخلف عنه لا ينفك الصدور الى علة خارجة عنه كنزول الحجر
الى السفل وقد تخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد يسمى كل قوة جسمانية طبيعة
وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقتها واما اطلاقها على المزاج وعلى الكيفية الغالبة من الكيفيات
المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس النباتية او نحو ذلك على ما يذكره الاطباء
فمختص بالمركبات قوله النوع الثاني ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو
الضوء واللون وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما ما لا يحصى من الكيفيات
المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح
وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه
يبصر لوازمها كالسيلان والتماسك والاحتياج الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء
في الوضع واختلافها فيه قوله المبحث الاول حقائق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة
غنية عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي
الالوان واما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة تختص كل منها
باثار مختلفة وليست متضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والا فمتضادة
قوله والتحقيق ان النوع الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة
والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك الا ان التحقيق هو ان انواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا تتعدد الا بتعدد الافراد ...

المبصرات

والمبصر

بيان انواع اللون

كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي يكون في افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا تفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون لجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفريق البصر في اسم البياض والسوادات المشتركة في قبض البصر في اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم ان الكل نوع واحد بخلاف الاضواء فانها لا ينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل انما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء قد وقعا في مرتبة واحدة من المبصرات جنس للالوان بخلاف الضوء لما فيه من التفاوت والضوء لو يتوهم نوعه لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما يتوهم ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتقارب انواع البياض وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا في انه ليس نوعا ما لحقيقة ولا جنسا بل عارضا ومبنى ذلك على ما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق الاشتراك لان الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي يوجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العروض العارض

ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات وللقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار وجنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وحرارة وبياض ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت يستلزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه قوله المبحث الثاني زعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة

الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ
الضوء في اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور
والزجاج الصافي والسواد يتخيل من عدم نفوذ الضوء في الجسم لكثافته واندماج
اجزائه وباقي الالوان يحصل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يشتد
السواد في الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطح ولهذا
يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة و
ظهورها في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا حدوثها
باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب
لظهور اللون الابيض ولكن لا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما
في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية
بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكذا في الدواء المسمى بلبن العذراء
فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم
يخلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية البياض
ثم يجف وما ذلك لحدوث تفرق كلي في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا
في الخل ولا التقى رب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان صورة
ماء القلي بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار
ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر فظهر
ان ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج والجوهر زبد الماء ومسحوق البلور والزجاج
ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعد ما كان
لا يعلم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء الا اعلم ما يحصل البياض بسبب
آخر ام لا وكان صاحب المواقف تبعهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض
عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان
اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المذكور المخصوص سبب لظهور لون
ابيض ولرؤية لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة ونسبه
الى السفسطة ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض

من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون
من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى
الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض
ولم يكن البياض الا لمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ
في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة و
نحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس
من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على ان سبب
اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو مخالطة التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالته
على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز
ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج
وان لم ينعكس عند الانفراد قوله واقتصر بعضهم ‌ه اقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل كل الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الاخر بانه يجوز ان
يكون الحقيقي معارضا للتخيل لا زماله والسبب الاول ولزوم سبب التخيل لا ينافي كل البياض يقبل
جميع الالوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه ضرورة تنافي القبول والفعل لا نا نجيب بمنع الصغرى
فانه انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان
بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى بعد ما بطل وليس كذلك لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع
الاتصاف ما دام قابلا وهو حق قوله وقيل الاصل هو البياض والسواد ه الى قوله بل البياض والسواد
كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب لما ثبت هو من ان البياض
والسواد ان اختلطا وحدهما حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في الغمامة التي
يشرق عليها الشمس والدخان الذي يخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة
وان اشتدت الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة اذا
خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انضم اليها سواد آخر حصلت الكراث
واذا انضم اليها بياض حصلت الزنجارية ثم الكراث ان خالطها سواد وقليل حمرة حصلت
النيلية ثم النيلي ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل
هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم الحس جملة ولا يخفى انها
انما يفيد ان التركيب المخصوص يعد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب

مخالطة

فالحمرة قد تكون بالفعل ... تحت الكمون بحسب الارادة

مبحث الضوء

ولا يكفي صفية مفردة فلا **قوله** المبحث الثالث الضوء غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه
كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء
آخر تعريف بالاخفى وكان المراد التنبيه على بعض خواص الضوء والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا
عليه من مقابلة جسم آخر مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء او الاعرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من
قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي ان كان حاصلا من مقابلة المضيء
لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة
المضيء بغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل
البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس او لهواء آخر
يقابلها فهو الضوء الثاني والثالث وعلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات
الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة اعني عدم الضوء عما من شانه فهو عدم ملكة للضوء
لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجالس في الغار من ابصار من هو في الغار وذلك
للقطع بعدم الفرق في الرؤية الى الظلمة ~~فمنع ذلك~~ ... من الاجسام
بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس مانعا بل احاطة الضوء
شرط للرؤية وهو منتف ويكونها وجودية يقول تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا
واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم اي ... واما المنافي للمجعول فهو العدم الصرف
قوله واما تردد في ان لا خلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء واما الخلاف في ان محل
الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما يخالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية او نحو ذلك احتج
الاولون بانا نحس الهواء المضيء في افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيئا لوجب ان
نرى بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفهما ظ
لان الكلام في الهواء الصرف والاقرب ما ذكره الامام وهو ان اضاءة الهواء انما هي بسبب مخالطة
الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصغر كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ فاكثر والامر بالعكس وفيه
ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوزه اخذ الضوء في النقصان
وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط وتمسك الاخرون بانه لو تكيف الهواء بالضوء لوجب
ان يحس مضيئا كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئي ورد بمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية
اللون ولا لون للهواء الصرف **قوله** واما الظل فهو ما يحصل من الضوء الحاصل من الهواء
بالمضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر وقد يخص بالضوء المستفاد من المضيء بالغير ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل

اضاءة الهواء

معنى الظل

من مقابلة جرم القمر اذ ليس بظل وما ذكر في المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة
وضعفا بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كان هو في اختلاف ضوء البيت بحسب كبر
الكوة وصغرها ضرورة انه ينقسم الى ما لا نهاية له انقسام الكوة مبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي
انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد
يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين
لا يكون الا متناهيا انما هو بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية بحسب تعدد الانقسام
قوله واذا كان له قدرة ... الضوء ترقرق وتلألؤ على الجسم حتى كأنه يفيض منه ويكاد
يخفيه وذلك بحيث يكاد يستره فان كان ذاتيا كما للشمس يسمى شعاعا وان كان عرضيا كما
للمرآة يسمى بريقا **قوله** المبحث الرابع لما كان حدوث الضوء في المستضيء قد يكون حال كونه
متحركا او متوسطا بينه وبين المضيء بالذات يتوهم ان الضوء بعينه يتحرك الجدار ادراكا
واتباعا وانعكاسا فهو اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء وبطلانه
لا يتعقل الحركة بالطبع الى جهات مختلفة ولا الحركة في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق
الافلاك والكون ما وراء حلق الجسم المحسوس ظهر للباصرة السليمة انوار صحوش زعم بعض
الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات
وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهر وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية
المحال واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان
كما في حركة السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب
المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم ويدل على بطلان هذا الرأي وجوه
الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقصد
والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل الثاني انه لو كان جسما لامتنع
حركته في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق الافلاك التي تحته الثالث انه لو كان جسما
ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به الضوء وكان الاكثر ضوءا اشد
استتارا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلا خفاء في انه مرئي حائل في الجملة فيلزم
ان يكون الاكثر ضوءا اقل ظهورا واضعف رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة
السليمة نعم ربما يستعان به على ادراك الابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى

مذهب من زعم ان الضوء جسم

٣٧٢

يجمع القوة وقد يجاب بان ذلك شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة واما هذا النوع من اجسام فاحاجة
بالمرئى شرط للرؤية **قوله** المبحث الخامس الضوء الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة
عن ظهور اللون مع ما يراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا يسكنه
يعتد به فيما ادعيا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكر الامام الرازى من ان قبول الجسم للضوء مشروط
بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروط
توقف السبق لزم او المعية فنمنع على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما فى البلور المرئى بالليل
قوله النوع الثالث المسموعات وفيه مباحث المبحث الاول من الكيفيات المحسوسة المسموعات
وهى الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء والقرع
والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الاراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا
فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية يحدث فى الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذى
هو امساس عنيف والقلع الذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع
كما فى قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج
الماء يحدث لصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على
ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه السبب القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليست
من المسموعات فطعا بل ما يدرك الاول باللمس والاخيران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت
فى الخارج وانما يحدث فى الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه
لو لم يوجد الا فى الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود
فى مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة
اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء
المتموج يجئ منها وتميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن
الصوت موجودا فى الجهة والمسافة لانا نقول الوجه الاول انما يدل على ادراك الجهة التى يجئ منها الهواء لا ادراك جهة الصوت بخلاف الاول
ان معه وليس كذلك لان السمع قد يسد اذنه اليمين ويجئ الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى
ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف
عن اليمين والوجه الثانى لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين القريب الضعيف والبعيد
القوى والقريب الضعيف والظن ان الصوتين المتساويين فى القرب والبعد المختلفين

في القوة

مباحث المسموعات

٣٧٢

فى القوة والضعف انهما مختلفان فى القرب والبعد وليس كذلك لانا نتردد فى مقام آخر وهو انه اذا
وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم حكما بالهواء الواصل فقط او
بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو
لم يتبع الاحساس به من حيث انه فى الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذى هو مبدا حدوث
الصوت او وسط لم يكن عند الحس فرق بين ما اذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا
فلم يعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انتهى اليه من حيث
انه فى آلة اللمس فلم يميز بين وروده من اليمين او اليسار ومن القريب او البعيد فظهر ان
فى معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة على ان مطلوبين من جهة انهما يدلان على ان
القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال
الامام ان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك
الاصوات الخارجية من حيث هى ولا يمكننا ان ندركها حيث هى الا وهى موجودة خارج الصماخ
وما اورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت وذات الجهة لم يكن كون
الصوت حاصلا فى تلك الجهة مدركا له بل مدرك الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث هو فى تلك
الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشئ
لانهم لا يجعلون كون الصوت فى تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت فى
تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة او شم الرائحة من هذا الجسم انهما منه وان لم يكن الجسم
من المذوقات او المشمومات واما سبب ذلك فحاصل ما ذكروا فيه بعد ما ادركنا الصوت عند القرع
نتبعه حالا باطلا فيما ادركنا من الذى يصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته الى مبدا وروده كان
بقى منه شئ متاديا ادركناه الى حيث ينقطع ويغير ويح ندرك الوارد وقدره وما بقى منه شئ موجودا او جهته
وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه
لو لم يبق فى المسافة اثره ينتهى بما الى المبدا لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى **قوله** ويدل على
اشتراط ادراكه بوصول الهواء راى الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت فى موضع يكون هواء ذلك
الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور فى جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه
لا يسمعه الا المسامع التى يقع فى تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء ويتمسكوا بوجوه الاول ان
الصوت يميل من مهب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه

سبب وصول الصوت الى السامع

فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف
انبوبة في فيه وطرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من
الحاضرين وما ذاك الا لانحصار الهواء في الانبوبة ووصول الهواء الحامل للصوت الى صماخه الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب
الفاس على الخشب مثلا ويتأخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا انه
يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايته الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان
يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفاس بسبب
آخر فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما يفيد اليقين
الحدسي للناظر وان لم يتم حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء
بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون
الا في الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم
بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك الصوت المؤذن
عند هبوب الرياح بميلها عن جهتنا الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون عند امكان الوصول في الجملة
وان لم يكن على وجهه الذي الاكثر عن تشويش السماع الثالث انا نسمع صوت من يكون بيننا وبينه
جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل
الذي هو شرط واسرع زوالا من الرقم على الماء وقد صار مثلا في عدم البقاء واجيب بانه اذا
لم يكن للجدار منافذ اصلا ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نسلم السماع الا انه كلما كانت المنافذ
اقل كان السماع اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا
لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية المسموعة
المسماة بالصوت والحرف فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائها مع النفوذ في المضايق والحق ان قيام تلك
الكيفية المخصوصة الغير القارة بكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة
يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع ارتباطها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ
في منافذ الاجرام الصلبة مستبعد جدا والابعد منه حدوث الصدى وهو ان الهواء اذا تموج و
قاومه جسم املس كجبل او جدار بحيث يرد ذلك المتموج الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية
الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى وترددوا في ان حدوثه
من تموج الهواء الاول المنطبع على هيئته او من تموج هواء آخر بيننا وبين المقاوم

وبين المقاوم

بين المقاوم سكن الشكل الهواء الراجع وملابس للاسه كيف ما كان فسمعنا الصوت على كيفية [illegible] لا يسمع
[illegible] رجوعه على مسافة واحدة [illegible] فيما يجاوره [illegible] الوصول الا الصماخ
المسموعات التي يكاد تخلو عنها الحالات قوله [illegible] الصوت كيفية [illegible] عن [illegible]
الحرف والسمع [illegible] المسموع الحروف [illegible] عبارة [illegible] وذلك الصوت [illegible]
المجموع [illegible] العارض [illegible] عبارة [illegible] وكان [illegible] الجملة [illegible] والسمع [illegible]
[illegible] كلاهما [illegible] عارض [illegible] المسموع لكن الصوت يكون [illegible]
[illegible] المسموع [illegible] الطول [illegible] المسموع [illegible]
[illegible] الا [illegible] الكيفية [illegible] المحرج [illegible]
المسموع على [illegible] والحرف [illegible] السمع [illegible]
[illegible] المسموع [illegible] حلاوة [illegible]
[illegible] المسموع [illegible]
[illegible] والكلام [illegible] الصوت [illegible]
[illegible] المسموع [illegible]
[illegible] الحروف [illegible]
[illegible] الحركات [illegible] الحروف [illegible] المصوتة [illegible] والالف والواو والياء [illegible]
[illegible] الواو [illegible] الصوت [illegible]
حروف [illegible] الحركات [illegible] الصوت [illegible] الواو والياء [illegible]
[illegible] الواو [illegible] الالف [illegible]
الاسم [illegible] الحركة والسكون [illegible] الحركة [illegible] الحروف [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الواو [illegible] الكسرة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الساكن [illegible] الصوت [illegible]
[illegible]
[illegible] الحروف [illegible]

ذكر [illegible] الا [illegible] ولا يسئل [illegible] الامتحان بان المقصور اسما كما شروط بالضابط ولو كان الضابط شروطا
في بعض المواضع كالاسم [illegible] الذي [illegible] لان المقصور مشروط بان [illegible] في الاسم [illegible]
بان يلحقه [illegible] مقصورا [illegible] **قوله** وينقسم اي الحرف [illegible] الى [illegible]
[illegible] الكلمات [illegible] وان [illegible] كالمطلق [illegible] او [illegible] النفس
[illegible] الكلام [illegible] الامر [illegible] الثاني [illegible]
[illegible] كالحط [illegible] كالحا والخا [illegible] الكل [illegible]
المتلفظ بواحد منها افراد [illegible] ولا [illegible] بعضها عن بعض [illegible] **قوله**
والى [illegible] الحروف [illegible] والمعرب [illegible] الواقعة [illegible] [illegible]
[illegible] كل [illegible] الذى [illegible] الكاف [illegible]
[illegible] كالتحتانية والمحركة [illegible] الكسرة [illegible] قطع النظر
[illegible] النوع الواحد [illegible] السكون والحركة [illegible] بالفتح والضم او الكسر
[illegible] الساكنة والمحركة او [illegible] والمعنى [illegible] المتماثل والاصل [illegible]
[illegible] المتماثل [illegible] المصطلح لم يكن [illegible]
[illegible] الساكنتان [illegible] المتحمل [illegible]
[illegible] ولو [illegible] **قوله** والمتقابع المقصور [illegible] المعطع [illegible]
من [illegible] العارابي وابن سينا والامام [illegible]
المقصور [illegible] او الضم او الكسرة المقصور [illegible]
[illegible] المقطع المدود [illegible] ساكن [illegible]
المدود [illegible] المقطع المدود [illegible] ساكن
[illegible] المقطع [illegible] متحرك [illegible] ساكن
[illegible] المقطع المدود [illegible] اللام واللام [illegible]
[illegible] مقصور [illegible] المقصود
[illegible] اللام والف [illegible] المقصور المدود [illegible] المقصور [illegible]
المقصور [illegible] المد [illegible] حروف المد [illegible]
قوله وسائر [illegible] الكلام [illegible] من الحروف [illegible] المسمى [illegible] المكتوبة
[illegible]

[illegible]
[illegible] عن اصحاب المنطق والكلام [illegible] الموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد
الى الاسم والفعل والحرف المركب الى التام الذى [illegible] السكوت عليه والى غير التام واللفظ [illegible]
والكلام [illegible] الكلام [illegible] اللفظ [illegible] السكوت [illegible]
[illegible] تام [illegible] اللفظ [illegible]
[illegible] المقاطع [illegible] اللفظ [illegible]
المقاطع [illegible] الحرف والمقطع [illegible] الالفاظ [illegible]
[illegible] من مقطع [illegible] مقطع [illegible] لفظ [illegible]
[illegible] كلا منهما مقطع [illegible] مقطع [illegible]
مقطع [illegible] هذا [illegible] كلامي [illegible]
قوله وزعم العارابي [illegible] الكم [illegible] المنفصل [illegible]
[illegible] كم [illegible]
مقاطع [illegible] التركيب [illegible] بالعكس [illegible]
من المقاطع [illegible] الالفاظ [illegible]
[illegible] المركبة [illegible] المقصور [illegible]
[illegible] الى [illegible] او اكثر [illegible]
[illegible] الكبرى [illegible] الكم [illegible] الكم
[illegible] الجسم [illegible] الكم المتصل **قوله** النوع [illegible]
[illegible] الطعوم [illegible] الحلاوة والمرارة
[illegible] اللطافة والكثافة [illegible] العلماء [illegible]
[illegible] الطعوم [illegible] التركيب [illegible]
[illegible] المركبات [illegible] المركب [illegible]
[illegible] كالزعوم [illegible] المركب [illegible] والملوحة
[illegible] كالحلاوة [illegible] المطبوخ والمرارة [illegible] والمرارة
[illegible] الطعوم [illegible] الملح والعفوصة
[illegible] الطعوم [illegible] للخبر [illegible]

فلما كان نحن [illegible] لا [illegible] بسبب [illegible] الرطوبة اللعابية الا ما [illegible] كالحديد [illegible] الذي
[illegible] الطعم [illegible] انتظم الجميع بالمركب [illegible] والمراد للامزاق محضه **قوله**
النوع الخامس [illegible] الاوضاع على المصدر [illegible]
والملموسات [illegible] الاوراح [illegible] الكيفيات [illegible] اللام
[illegible] الوقوع على الكيفية على المحل [illegible] النوع
الادراك كالابصار والسماع [illegible] الورد [illegible]
[illegible] الطعام [illegible] **قوله** [illegible]
الاجسام [illegible] الكيفيات [illegible] من [illegible]
[illegible] الجماد [illegible] على [illegible]
[illegible] والعلم [illegible] الكيفيات والاعراض ثم الكيفية [illegible]
[illegible] بان يكون [illegible]
[illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] للعطع [illegible] **قوله** [illegible]
معنى الحيوة [illegible] الحى [illegible]
[illegible] اللوازم والاثار [illegible]
للحركة [illegible] المزاج [illegible]
[illegible] الحس والحركة [illegible] الحس [illegible] النوع
[illegible] سائر القوى الحيوانية اى المدركة والمحركة [illegible] النوع
[illegible] المركبات [illegible] المزاج
[illegible] النوع [illegible]
[illegible] النوع [illegible] الحيوان [illegible] الحيوة [illegible]
[illegible] الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة [illegible]
المزاج [illegible] الحس والحركة [illegible] القوة [illegible]
[illegible] الحيوة لكن هذا [illegible] الحيوة [illegible] الحس والحركة [illegible]

[illegible] معنى الحيوة [illegible] الحس والحركة
[illegible] الحيوة موجودة فى العضو المفلوج [illegible] حركة [illegible] الكابر
[illegible] الاحساس والحركة [illegible] الحس والحركة
[illegible] القوة [illegible] الاثر [illegible]
[illegible] القوة التى [illegible] بالفعل [illegible] الحيوة [illegible] العصر
[illegible] القوة التى [illegible] الحس والحركة [illegible]
[illegible] ان القوة [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] العضو المفلوج [illegible] الحس والحركة [illegible] الاحساس والحركة [illegible]
ان [illegible] الحيوة [illegible] دون
[illegible] الحيوة للقوة [illegible] القوى
الحيوانية الطبيعية لا يحتاج الى النبات **قوله** [illegible] المتكلمين [illegible]
المعنى المسمى بالحيوة [illegible] المزاج [illegible] الروح الحيوانى [illegible]
[illegible] الروح
[illegible] الاخلاط [illegible]
[illegible] الشرايين [illegible]
[illegible] الحيوة [illegible] المزاج [illegible]
[illegible]
[illegible] المتكلمين [illegible] الحيوة [illegible]
[illegible] الحيوة [illegible]
[illegible] المراد [illegible] الاجزاء [illegible] الحيوة [illegible]
[illegible] لا [illegible]
[illegible] بالمجموع الذى هو البنية [illegible]
[illegible] التقدم [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible]

على الاتصال مع كون الحق عن سره [illegible] بالبعث حيث يتحقق في الجزء الآخر من غير شرط لا باعتبار حكى الشرط
الحق بتمام حتى بالجزء الأول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الأول الذي يبقى البعد قوله وأما
زوال الحق ومعنى زوال الصفة عنه بما يتصف بها بالفعل وهو كما يتقابل [illegible] عدم الحق عما من شأنه ان
يكون معه امر وصفة الحق بالفعل فيكون عدم ملكة الحق كما في العمى الطارئ بعد البصر
والملزوم كون عدم الحق عن الجنين عند استعداده للحق [illegible] ان يكون الموت [illegible]
الحيوان فيكون وجوديا [illegible] هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المفسرون بالموت [illegible]
تسمى زوال الحيوة [illegible] واحترز بالقيد [illegible] عن القتل وحمل العمل على الكيفية
[illegible] ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به [illegible] ذلك تفسير — ٨٠
للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله ثم خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه
مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم
[illegible] الموت [illegible] اسباب على حذف المضاف وهو كثير في الكلام [illegible] هذا وان كان خلاف الظاهر [illegible]
دفع الاحتجاج قوله ومنها اي من الكيفيات النفسانية الادراك وقد [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] اي الحصول [illegible] ان حقيقة ادراك الشيء حصوله عند العقل اما بنفسه او بصورته [illegible]
الحاصلة [illegible] المرتسمة في العقل الذي هو المدرك او الذي بها الادراك [illegible]
ادراك الشيء [illegible] ان يكون [illegible] عند المدرك [illegible] ان المراد [illegible]
[illegible]
[illegible] الادراك [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] معناه اللغوي [illegible] الادراك العقلي [illegible]
[illegible] الادراك [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] عند العقل [illegible]
الخارج اذ كثيرا ما [illegible] الخارج [illegible]

معنى الموت

معنى الادراك

لا الابصار والادراك عين [illegible] الخارج [illegible] لئلا يلزم

العقل مع تشخيص [illegible] بوجوده في العقل [illegible] ذلك الشيء [illegible] الخارج
[illegible]
[illegible] بالادراك [illegible]
[illegible] الادراك [illegible]
[illegible] الادراك [illegible]
[illegible] الادراك [illegible] قوله [illegible]
[illegible]
[illegible] الموجود [illegible]
الخارج [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] بالعقل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الخارج قوله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الخارجة [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible]

[illegible] الادراك

[illegible] لئلا يلزم

يعني انها تحصل في مجرد الخارج كما ان ما هو المأخوذ [illegible] الحسي [illegible] على العرض المعقول وكذلك الموجود

بهذا الاتصاف [illegible] بالمعنى من السمات وبما يشبهها تارة انه [illegible] متصلا [illegible]

ان حصول الشيء للشيء [illegible] متعدد كحصول الماء [illegible] والمكين [illegible] حصول الشيء للجسم [illegible]

وحصول الصورة للمادة [illegible] لكل منهما الجسم [illegible]

انما هو حصول العرض لمحله [illegible] بالاتصاف [illegible]

حصوله [illegible] وان لم تدل [illegible] النعت [illegible] الادراك [illegible]

بحيث يجري [illegible] لكون الحصول الادراكي [illegible] المحل المسلم

يلزم من ذلك المعاني التي تكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف

[illegible] الحصول الاتصافي [illegible] يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة [illegible]

ثم انما الكلام في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم [illegible] النفس [illegible]

ما زعموا [illegible] لم يبينوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في ادراك النفس [illegible]

[illegible] الحصول الادراكي والحلول [illegible] سوا [illegible] وما ذكره [illegible]

[illegible] ادراك النفس [illegible]

[illegible]

[illegible] الحصول الادراكي [illegible] الحصول الاتصافي [illegible]

[illegible] عدم استلزام [illegible] الادراك [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] المراد [illegible]

[illegible]

والتقابل [illegible]

من شأنه الادراك مستلزما [illegible]

[illegible] الوجود العيني الذي [illegible] واما كونه [illegible]

[illegible] العلم [illegible]

[illegible] نفس الصورة [illegible] الشيء [illegible]

[illegible]

[illegible] الذي هو النفس الانسانية [illegible] في الخارج

[illegible] وانما [illegible] في الخارج [illegible]

في موضوع ولا في موضوع [illegible] مطابقتها

[illegible] العقل [illegible] التجريد عن [illegible] الصور

[illegible] الوجود [illegible] الخارج [illegible]

[illegible] بالوجود [illegible] القابل والمقبول [illegible] الصور [illegible]

[illegible] وانما الزيادة [illegible] المفهوم [illegible]

[illegible] العلم تارة [illegible] الصورة وتارة حصولها [illegible] في الخارج [illegible]

النفس [illegible] النفس والصورة [illegible]

[illegible] على ما سبق [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] الصورة [illegible]

[illegible]

[illegible] الوجود العيني الذي [illegible]

[illegible]

[illegible] العقل [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

هذا انما يصح على رأي من يجعل العلم والمعلوم من الصورة الذهنية او يجعل للامور المنتقشة [illegible]

[illegible] عن الحصول ولا [illegible] للمعلوم [illegible] الخارج [illegible]

اليأس [illegible] بالوضع

[illegible]

موجبة الادراك عند المتكلمين

الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا القول بها معنى قوله والمتكلمون لما انكروا الوجود الذهني بغير ان من ابطل بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم لمجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صرنا لما لك الاضافة فالعلم والاضافة العالمية واثبت القوم نورا والعلم والعالمية اضافة اما الاصل بهما لحكيم هناك ثلثة امور او الكلام فيهما فيكون الوجه وعلى هذا قياس سائر الادراكات ان اورد عليهم علم الشيء بنفسه ذا تعقلا لان التعلق لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف على ما مر في حصول التغاير ثم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات لكثير من الاشكال الهندسية والممتنعات كالمفروضة التي يتبين بها الخلو فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة بينها وبين العالم وما قيل من امكان تحققها قائمة بانفسها على ما هو رأي افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فظاهر البطلان في الممتنعات لانه غاية ما في الباب اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات لا انا نقول الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فاذا علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلق فان قيل العلم بالمعدومات واذا عيّن القول بالصورة ايضا لان الصورة انما يكون للشيء الصورة لا للعدم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن فيكون فيه من المعدوم امر هو الصورة وامر اخر هو الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس في الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها لو امكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه ثم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم يتصف به النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها العقلية امر مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متاصل وهذا الخلاف الموجه فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج كما مر وبهذا يندفع اشكال آخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما يكون علما اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا هذا وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس لحصول الصورة لانه ذكر في الشفاء ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل يتصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يحكم مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف كلام ابن هاشم حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وح لا يرد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الامدي من ان له ان يصطلح على ان المعلوم ما تعلق به العلم من الاشياء قوله المبحث الثاني الادراك اربعة الاحساس الادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع وغيرهما والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراكه

انواع الادراك الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل

ادراك الكلي غير محسوس من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشي الجزئي الموجود في المادة والتعقل ادراك
للشي من حيث هو فقط لا من حيث شي آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك
فالاحساس مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط
الاول والتوهم مجرد عن العوارض المادية الخارجية ان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية مثل
تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية وتشخص عرضها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس
وكون جزء من العوارض الذهنية كلام عرفته في كتب المهية قوله وعند الشيخ الاحساس العلم الشيخ
ان الحس الى الشعور الاحساس بالشي علم به والابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وكذا
البواقي ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وكذا
بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لا نم ان
ما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق اخر ولو سلم فيجوز ان يكون علمين متخالفين
بالمهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان تعلق علم اخر به ضروري كيف وانا نحكم عليه عند
عدم الاحساس به واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان حقيقة ادراك الشي بالحس هو حقيقة
ادراك المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشي بطريق الاستدلال او الالهام
او الحدس بعيد واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا
مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف
واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكلي او بادراك المركب ويسمى ادراك الجزئي وادراك
البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقيني منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة
والثبات ويسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر
في الاعتقاد المطابقة فينقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره
وقد يراد بالظن ما ليس بيقيني فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة
البعض ان اليقين يقارن صريح الحكم بامتناع النقيض والظن الصرف يقارن الحكم بامكان
النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو خطر النقيض
بالبال لحكم بامتناعه وفي الظن انه لو خطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا تركب
عن حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اريد به عدم الزوال في الجملة فاعتقاد
المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه
فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انا ان اريد بالذهول عدم الحضور بالفعل عند العقل

فاعلم

فامكان طريان الشك تحتم وان اريد الزوال بحيث لم يبق الحصول الكسبي فلا يقين ح بالعلم النظري ولكن
اما الحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقينا فالتصديق على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد
الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه ادراك الحكم اعني قبول النسبة واذعانها بالوقوع
او اللاوقوع على ما ذكر الامام وجميع من المتاخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا فشك
او مرجوحا فوهم لكن نظر لان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما
تصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل قلنا هذا التصديق يجعله
احد الاقسام الاربعة حاصلا عند العقل بمنزلة قولك انا شاك في كذا قوله والذهول عن الصورة الى
اخره يشير الى الفرق بين السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة بمعنى انهما عدم
ملكة العلم مع خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكة للعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان
علما من حيث التصور واما الجهل المركب بمعنى الاعتقاد الجازم الغير المطابق وسمي مركبا لانه جهل بما في الواقع
مع الجهل بانه جاهل به فمضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما ولكونهما
متعاقبين وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة انهما متماثلان لان
الحقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعوارض اما اولا فلانهما لا يختلفان الا بالمطابقة للواقع وعدمها
وذلك خارج لان النسبة لا يدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف بالذات واما ثانيا فلان من اعتقد
ان زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته
مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف
فيه يستلزم الاختلاف في الذات وفيما مر معارضة يمكن تنزيلها على المنع اي لا نم ان الاختلاف بالعارض
لا يوجب الاختلاف بالذات انما يكون كذلك لو لم يكن لازما ولا نم ان الذات واحدة بل الاعتقادات
على التجدد فما دام زيد في الدار كان المتجدد علما وحين خرج جهلا قوله المبحث الثالث في العلم اما قديم لا يسبقه
العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق والحادث ثلاث الاول ما يكون بالقوة
المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كاستعداد من
احس الى هذه النار حارة فيستعد النفس للعلم بان كل نار حارة والنظريات يكون
بالضروريات بان ترتب فيكتسب النظري والثاني العلم الاجمالي كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب
في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ التفاصيل المركب والثالث العلم التفصيلي
وهو حضور صورة المركب بحيث يعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذلك

كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا شك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر والبصر بكل حرف حرف
على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى من الابصار حاصل في المرتين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية
بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا تبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها اجمالا لا تفصيلا واجيب عن
الامام بان الحاصل في العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون المعلوم في الوجه صورة واحدة
مطابقة لكل منها على انها مساوية لها بل نفس ماهيتها واما ان يكون صورا متعددة لتلك المعلومات فيكون
العلم التفصيلي بها حاصلا وغاية التفرقة ان حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالي وان كان على ترتب
زماني بان يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي لكن على هذا لا يكون الاجمال مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل
المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل في الاجمال صورة واحدة يطابق الكل من غير
ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد
وفهم بعضهم من العلم الاجمالي مجرد تمييز الشيء عند العقل ومن التفصيلي ذلك مع العلم بتمييزه وقد سبق
الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء
واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالامتياز وبامتياز الامتياز وهكذا الى غير النهاية قوله
المبحث الرابع اختار الامام انه لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول
كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما او مفتقرا الى النظر امر ذاتي له والذاتي لا يزول وهذا مع ظهور المنع على
المقدمة الاولى مختص بالاوليات وذكر الآمدي وغيره ان انقلاب النظري ضروريا جائز اتفاقا بان يخلق
الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة عولوا في الجواز على تجانس العلوم وفي
الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وانه قبيح ممتنع وقوعه من
الله تعالى فان قيل فاللازم نفي الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان حصول العلم بالله بالانقلاب
جائز وليس بواقع بل انه جائز نظرا الى كونه علما واما امتنع وقوعه بعارض من خارج هو كونه مكلفا به
واما انقلاب الضروري نظريا فجوزه الآمدي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة او متماثلة متفقة الماهية
بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى
الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على
الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور والتصديق
مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد بالعلم ما هو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين
او ادعى ان حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق او اراد ان التصورات
متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل منهما ان يطلب بالنظر ثم يحصل بعد تسليم التماثل ان

بالجواز عدم [illegible]

[illegible]

بالجوا عدم الامتناع اصلا مجرد التجانس بعضه للحوادث ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات
تا لعمه في مجرد التعض اللجوان ارتد عدم الامتناع نظرا الى ماهية العلم [illegible]
لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع والتخصيص بعد التنوع او التشخيص [illegible]
[illegible] مصطلح الفلاسفة ولا ادري كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين [illegible]
[illegible] ان يجوز [illegible] الجمهور [illegible] لا يجوز [illegible]
والالزم جواز خلو [illegible]
[illegible]

٢٩٠

[illegible]

من اقسام [illegible] والضرورى [illegible] المشايخ [illegible]
[illegible] حاصل بالاستدلال — المبحث الخامس — اختلفوا في ان العلم [illegible]
[illegible] والصحيح [illegible] المعرفة [illegible]
العلم بتعدد المعلوم [illegible] الامام الرازي [illegible]
[illegible] العلم [illegible] التعلق [illegible]
[illegible] العلم [illegible] التعلق بالمتعلق [illegible]
التعلق بالمجموع [illegible]
الجواز [illegible] عدم الامتناع [illegible] العلم [illegible]
[illegible] عدم الامتناع [illegible]
[illegible]

٢٩٣

علوم عن سياسة سوطان البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم شي ولا
يلتفت الى تلك العلوم ولو سلم فلا نعكس العلم بالشي العلم بالعلوم التي يحتاج اليها [illegible]
الاعتبار **قوله** ثم عند البعض لا يمتنع ان يتعلق العلمين بمعلوم واحد [illegible]
ومحصله ان كان العلم محلا لتوالد الفرد [illegible] العلوم [illegible] الجهل كعلم زيد [illegible]
عدم [illegible] مختلفان [illegible] كل منهما [illegible] المختلف [illegible] متعلقهما
مختلفا سواء كان المعلوم [illegible] كالعلم [illegible] ومختلفين كالعلم بالسواد والبياض
لم [illegible] واذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما متماثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف
عند الاشعري [illegible] الاحتمال [illegible] الا يتوقف [illegible] الوقت
و [illegible] الجوهر [illegible] والاعراض [illegible] العلم
بطلم [illegible] عند [illegible] الكل [illegible] خارج
فيما يظهر ذلك العلم بالشي [illegible] العلم بمعلوم [illegible] العلوم اذا حصلت
كان [illegible] لا اتحاد [illegible] العلم انما [illegible] والعلم ما الطارئ [illegible]
مثلا [illegible] الكلام في انهما مثلان او مختلفان **قوله** المبحث الخامس [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] العلم [illegible] عقلا [illegible]
[illegible] الموجود [illegible]
[illegible] بالروح الذي [illegible] وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات [illegible]
المجردة [illegible] والباطنة [illegible]
الكليات تكون بالذات في الجزئيات بتوسط الآلات [illegible] **قوله**
المبحث السابع [illegible] الشرعية [illegible] الصبيان والمجانين
والبهائم [illegible] لفظ العقل [illegible] سمى
[illegible] الكليات الذي [illegible] النظريات اذ لو كان غير العلم [illegible] عاقل
يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل [illegible] العلم بالنظريات [illegible] العقل [illegible]
ولو كان العلم بجميع الضروريات [illegible] او تجربية او متواترا
[illegible] والعرض
مع العلم [illegible] العلم كما في النوم [illegible]

٢٩٣

[illegible] العلم بالضروريات [illegible] بما من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام [illegible] بالضروريات
[illegible] الالات [illegible] الامور [illegible] ما كان
[illegible] يحتاج اليه [illegible] حاصل
للنفس [illegible] بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات [illegible] الحكماء العقل [illegible] بالملكة
قوله ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة [illegible] ان نكون [illegible] عند
[illegible] الحصول [illegible]
[illegible] وهي الكراهة [illegible] للامر [illegible] وقد
لا يريد [illegible] طعام [illegible] الا ان الارادة اعتقاد النفع [illegible]
[illegible] الطرفين [illegible] النفع [illegible]
ذلك الطرف [illegible] النفع [illegible]
ما [illegible] النفع [illegible] النفع [illegible]
[illegible] النفع [illegible]
وما ذكر [illegible] الحيوان [illegible]
[illegible] الاعتقاد المذكور [illegible] ان الارادة [illegible]
اعتقاد النفع او ميل يتبعه [illegible]
[illegible] الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد الارادة [illegible]
[illegible] الطرف [illegible] ذلك [illegible]
يستبعد [illegible] الامرين [illegible] الطريقين [illegible]
[illegible] فالارادة [illegible]
والركة [illegible] بالوقوع وهذا [illegible] لا يقتضي [illegible]
[illegible] والميل [illegible] لا يقتضي [illegible]
وغيره يكون من شانها الترجيح والتخصيص [illegible] المقدور [illegible] الارادة [illegible]
متعلق الارادة [illegible] هذا التفسير لا يكون الا مقدورا [illegible] بالارادة والكراهة [illegible]
[illegible] باقي [illegible] الارادة
بان الارادة [illegible] بالارادة [illegible] بالكراهة [illegible] اراده لشي وكراهته [illegible]

الكراهة ولا يلزم من كون الشيء مرادا او مكروها معا لاني ارادة الكراهة وكراهة كارادة لا
ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا يحل في الشهوة فانه لا منع لاشتهاء الانسان ان يشتهي
عدم الارادة كما في المريض اي يشتهي ما لا يشتهي ان يشتهي وكذا الكراهة لا تتعلق بالنفرة
قوله والا لاشعر يعني اشعر لما دعوه لان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالقصد
وعلى انه نفى الارادة عنه ثم ساعده ولكنا لا نعقله بانه لم يجد ذاته ولو اثبت
من تلك الوجوه لا تاكون من منهما فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما يشتمل عليه الامر
من جميع ذلك او عن العلم بكون الفعل خاليا عما يشتمل اذ الكل كذا العلم بنا الفعل ذلك الفعل
ومال كونه غير معلوم ذلك لا سكون واسم هو عالم بذلك فيكون مريدا ولعدم كان للارادة والكراهة
لو كانا نوعين من العلم للحس بأمثال في العلم والالزام بالحركة بالارادة
مطلق الحركة ولما اوابان المراد بالارادة المنكرة من الحق بالحالة بل لا العقل والكره
سهم على ناصب قوله ايجاب الشادس من حج الاسعرية واتباعه انها الارادة التي
اذا لو كانت ... اما بالالها او منها او بما لها او الكل باطل فلم الملازمة ولا المتعارض
اشبه ما بعد القصر الصحيحة بالاتصاف الوصية لا يعقل امر بل كالاتصاف الحسم
والوجود والتعلية لم يحك الحدوث والحدوث نحوه ... كالسواد ... اسمها ضد
كالسواد والبياض والاعيان الغائب كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانها لو كانا ضدين
مطلقين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر ... ولو كانا مثلين ... اجتمع كل منهما مع
الاخر مع خلافه لان هذا شان المختلفين كالسواد المخالف للحلاوة وبحيث ضد
الجوهر مع ضدها الذي هو ... فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لا
بكراهة الضد ارادة الضد واجيب عنه بانا لا نسلم ان ... لعلوم احد الامور
... لكن ... اجتماع كل من المختلفين مع ضد الاخر فلا ان يكون ماسلا
اجتماع الملزوم مع عدم اللازم ظاهر وضده من امر واحد كالسكر للعلم والظن باجماع
... اجتماع الصدين ... بشرط ارادة الشيء وكراهة الشعور
... ان يكون ... بالارادة التي ... كراهة ضده ضد لا
يكون ضدها الا ان يقال المراد انها ... بالسبب بالضد ... كراهة
المشتهى ... والاولى ... كون الشيء ... والحصول ... الاسلاك

... العامي الى ان ارادة الشيء ملزوم كراهة ضده المشعور اذ لو لم يكن مكروها
لزم ارادة الضد ... ولا ارادة من المتعلقين بالضدين ... من ...
ان لا يتعلق بالضد كراهة ... لا ارادة ... الموسى ... ولا ... ان يكون كل من الضدين
... ارادة على الشيء ... اصل ... من ... واحد ... كره
... كراهة الشيء يستلزم الارادة ضده المشعور به ملزوم ... ارادة الشيء الذي له ضدان
يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ... ولا ... الاسار ... وعجيبه
... ضد واحد ... ذلك ... ارادة كل من الضدين ... لا يصح ...
... بالاستلزام المذكور ... ان يكون كل منهما مكروها ... انما يصح ...
ذكر ... بانكم ... متعلق الارادة ... ارادة الضد ...
... مع انه ضعيف لان ... الارادة ... لا يكون ...
... بالارادة ... لا يتعلق بفعل الغير ... ذلك ... دون الارادة
للنص والعرف والتحقيق قوله ومنها القدرة ... الصفة التي ... يمكن ...
... ما يليها ... الصفة ... المؤثرة ... من
... المؤثر ... المصاد ...
... عالم بالصنائع ... جسم ... الا ... وهذا
... الاطلاق ... الفعل ... والمعلل ... الا ...
... اما ان يكون مع قصد وشعور ... او لا
... فاما ان يكون ... ولا ... وهي الصفة المؤثرة ... القصد والشعور ...
... القوى ... الحيوانية والثاني هي القوى المؤثرة ... القصد والشعور ... على
... القوى ... اما ... واما ...
... القوى ... والثاني ... واحد ... القصد والشعور ...
... القدرة ... الصفة ... المبادي ...
... او ... بالطبع ... ولذلك ...
... القوى الفلكية والقوى ... عن ...
... القصد والشعور ... ارادة ...

والافعال من القوة الحيوانية المسماة بالقدرة ... من ... القوة الفلكية ...

كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى [illegible] واما النوعى والصور النوعية [illegible]
من قبيل الاعراض فلا يشملها الصفة واعتبر بعضهم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

كالعلم

كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النوعى والصور النوعية التي من قبيل الاعراض
فلا يشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الاثار فعرف القدرة بصفة يكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة
الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا يكون قدرة بشيء من
التفسيرين لخلوها من الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا
ظاهر فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا يدخل في شيء
من التعريفين قلنا ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما
صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتى الايجاد والاحداث بها على وجه يتقيد
بمن قام به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها
بقدرة الله تعالى على ما يجري عادة الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته
على ما هو مذهب المعتزلة او نفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي
الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول اي حملا انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح
والتخصيص التاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل
اي يكفي قدرة البطش والنزول للعموم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدور باستعمال ما هو رايا وثبوت القدرة
الحادثة قبل الفعل على ما هو راي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا قوله والوجدان يشهد اه تنبيه على ان طريق معرفة
القدرة هو الوجدان على ما هو راي الاشاعرة فان العاقل يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من
حركة البطش وتركها دون الرعشة لان العلم بتاثير الفعل من بعض الموجودين وتعذره على الغير
على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الا ان ياتي الفعل يأتي منه
على تقدير ارتفاع المنع لانه يتأتى من العاجز على تقدير انتفاء العجز لانا نقول القادر من لم يتغير
وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة
ولا العلم بصحة الفعل مع انتفاء الآفات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم كذلك وليس بقادر
الا ان يتبع النوم اذ ثم الوجدان كما يدل عليه يدل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو
اثر ما من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية التي من قبيل
الاجرام على ما ذهب اليه ضرار وهشام من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي الرجل السليمة
وهو انما قال القدرة بعض القادر وان فسرنا بها صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور
فانما يصح في القدرة بمعنى المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل من تركه وذهب بشر بن

المعتبر انما هو عبارة عن سلامة البنية من الآفات والمعاني الامام الرازي واعترض على ما ذكره القوم من انا
نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة وما ذاك الا بوجود صفة غير سلامة البنية يوجب لبعض الافراد
دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على
القراءة دون الكتابة بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه تحكم لامتناع العدم حال الوجود وبعد
حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء
الدواعي ترجح وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة والجواب ان الفرق ضروري
والتفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف
حركة المرتعش فانها وان الوجوب او الامتناع بحسب الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب الدواعي
خلقه او لم يخلقه لا يحصل ترجح ومع الفعل او الترك لا ينافي التمكن من الطرفين بالنظر الى نفس القدرة
قال المقصد الثاني انهم اختلفوا في ان الاستطاعة اي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله او معه
فذهبت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا
في انه هل يجب بقاؤها حال وجود المقدور لنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة
وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع
بقاء العرض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون
مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع ولو سلم فيجوز ان يتجدد القدرة ويحدث امثالها
فيكون ايجادها بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل كما هو شان العلم والميل والتميز ونحو ذلك
مما لا نزاع في جواز سبقها على متعلقاتها وفيه نظر لان وجود المقدور حينئذ انما يكون بالقدرة التي معه فيعود
المحذور اذ الكلام هو المقارن لا يحتاج الكلام الزام على من يقول بتاثير القدرة الحادثة الثاني ان الفعل
حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفيه ان الثالث لو كانت القدرة
قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه محال لكون القدرة معه
لا قبله حينئذ والوجهان منقوضان بالقدرة القديمة اذ ان اريد امتناع الفعل
حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع فمسلم لكنه لا ينافي القدرة ذاتيا
المخصوص من القادر وان اريد امتناعه في زمان عدمه وكونه غير واقع فمم بل هو ممكن بان يحصل بدل
عدمه الوجود كما هو شان سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فانه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه

ممكن حال القعود وفي زمانه بان يزول القيام ويحصل القعود واحتجت المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق
بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات الاول ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة الثاني
بطلان التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان
الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق الا من قال
بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه الثالث كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لا اولية
للازل بالضرورة فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا انما ينازعون في كونها صفة
زائدة على الذات ولو سلم فيكفي الالزام والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة
الحادثة بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد
فلا وعن الثاني ان من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل
حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق
الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقريب من هذا ما قيل ان معنى كون المكلف
مشروطا بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان
وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يتم لو كانت القدرة القديمة حادثة مثلها ليلزم من كونها
الحادثة مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة والاولى
هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون تعلق
القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم ولو حمل ما قال الامدي ان القدرة القديمة ان
كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق
به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض المواقف بان فيه التزام ما التزمه الخصم مع بيان
سبب تخلف القدرة القديمة فليجز في الحادثة ايضا بسبب آخر ولان الفعل في الازل وان امتنع لكنه ممكن
فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فيجوز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون
الفعل في الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا
فلان قادر على كذا اي متمكن من فعله وتركه وهو ليس بمتاخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي يترتب عليه المقدور وكان
صدوره عن القادر والقدرة اذ بهذا المعنى القدرة كانت اي بها المقدور واذا بذلك القادر كان خلقه
وايجاده له فان هذا اختيار بلا نزاع حادث في حق القديم ايضا قال وتفرع على كون القدرة
مع الفعل ان الممنوع من الفعل الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع
كان من الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا متضادين

او مثليين او مختلفين فان ما نجده في انفسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر واعترض
بانه ان اريد المغايرة والاختلاف بحسب التعلق على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن
من ذاك فغير قادح وان اريد تغاير الحالتين بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع التمكن المشترك
مع ما به الاختلاف فكون لفظ القدرة مقولا بالاشتراك مما لم يقل به احد وذهب المعتزلة الى ان الممنوع قادر و
المنع لا ينافي القدرة وانما ينافي الفعل سواء كان المنع او ما به المنع عدميا كانتفاء شرط وقوع المقدور
او وجوديا كضد له كالسكون للحركة او مولد الضد كالاعتماد المولد للحركة الى جهة المضادة لجهة الحركة واستدلوا بانا
نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من الفعل والزمن العاجز عنه وما ذاك الا بوجود القدرة في المقيد دون
العاجز وبان المقيد لم يحصل له تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال
الفعل فكذا مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا هو
اجراء العادة بخلق القدرة عقيب في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه وان كان
ارتفاع العجز ممكنا لكن لم يجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم التغير في الصفة واتفقت المعتزلة
على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مر الاوقات اذ يمتنع وقوع مثلين في
محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على
سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا اليه لا قادرا عليه حيث لم يتمكن
من تركه بضده وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة
بالجوارح تتعلق بجميع افعال محلها دون محل الآخر بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات و
الاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منهما يتعلق
بجميع الافعال لا يؤثر الا في افعال محله مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع
ايجاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع
افعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح بالعكس و
تارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح
وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم يؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق
بافعال القلب بل بالجوارح وليس واورد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة
سواء كملت جهات تأثيرها او لم يكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين وان
اريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها
بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك لا يقال

الشرا

[illegible]

٢٠١

ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح وان اريد [illegible]
بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف فكون لفظ القدرة [illegible]
بالاشتراك مما لم يقل به احد وذهب المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي الفعل سواء
كان المنع او ما به المنع عدميا كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجوديا كضد له كالسكون للحركة
او مولدا للضد كالاعتماد المولد للحركة الى جهة المضادة لجهة الحركة المطلوبة واستدلوا بانا نفرق بالضرورة
بين المقيد الممنوع من الفعل والزمن العاجز عنه وما ذاك الا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز وبان
المقيد لم يحصل له تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال الفعل فكذا
مع القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا هو اجراء العادة بخلق القدرة
في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم يجر العادة بذلك
وعن الثاني بمنع عدم التغير في الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مر الاوقات
اذ يمتنع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم
تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا اليه [illegible]
المقدور حيث لم يتمكن من تركه بضده وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقائمة
بالجوارح تتعلق بجميع افعال محلها دون محل الآخر بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات [illegible]
مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منهما يتعلق [illegible]
الا في افعال محله مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع [illegible]
افعال الجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع [illegible] لا تتعلق
الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا [illegible]
بالجوارح لا تتعلق بافعال القلوب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] التأثير [illegible] بناء على ان الكسب الذي هو شأن القدرة الحادثة [illegible] جميع الشرائط التي جرت العادة

اللذة

فقد يكون الحصول صورة شيء

[illegible]

مباحث العجز

تفسير القادر والممنوع

قادر

٢٠٣

مضادة النوم القدرة

مقاومة الخلق للقدرة

عاول

مباحث اللذة والألم

[illegible]

[illegible]

(margin, red) [illegible] والبعض

(margin) [illegible]

(margin, red) مباحث الوضع

(margin) [illegible]

[illegible]

(margin) [illegible] المنافاة

(margin) [illegible]

وقدم عن التفرق باتصال الوضع

قوله وكذا في كل زمان وهذا لانه لا يحصل دفعة بل انما يكون في زمان يكون ذلك الزمان ممتدا باتحاد ما دام محللها

ولقائل ان يعترض على الامام بان الايراد الذي اورده على الامام بانه يكون تفرق الاتصال سببا للوجع

التفرق يراد به كل ما فيه ومن على ما لا يصلح على الوضع لانه لا يخرج عن جواب الا باتصال

للتفرق ليس من علم لكل اتصال الحركة نعض الجزاء السعض لا يكون على ما فهو سلم لا يحصل

يكون هذا العضو قد تماثل الالامي بر واحد ادراكه من هذه الجهة فيكون من جهة ذاته معنى

متوسط في المزاج وان كان متوسط ما يلزمه من خروج الجسم عن كمالها ولو سلم فما

لا يلزم ان يكون مع وما لجسم كمه على الموجود ولو سلم فالمراد به الحس ههنا الفعل اي

لا عداد العضو لقبول الوجع لا الموجب الموجد ولا امتناع ان يكون التفرق العرضي

مع حصول فيه الوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الاتساع داعيا الوجع لانها

في تفرق لا اتصال بواسطة الاعتدال او التحلل لان الاعتدال والنمو انما يكون بتفرق الغذاء في الاعضاء

التحلل انما يكون بانفصال عن العضو لا يقال هذا التعرف لكونه على الضعف ولو لم احس او لا

بالمسيما ودرما مما لو فاند وامر لا يابى كل تفرق وان كان صغيرا لكن يجلبها كثيرا جدا ولو كل

التفرق حس ولكن بالوفاء غير مؤلم لكان كل تفرق كذلك لا يحكم الامثال واحد منها الى التفرق

لكان سببا بالذات لما جر عسر لاثر بحسب الذات واللازم باطل لان قطع العضو بالوغا والحدم في قطعا

الحس بالالم الا بعد لحظة رثما يحصل سوء المزاج وجوابهما اما الاول فبكون سرعة الاتصال

بالوجع بالكلا يحسه تمام الحس حيث لا يحدث الوجع غيرا اصلا بل يعني انا لعدم المحسوس من التفرق

ان كان في عضو حاس مع التفات النفس اليه والشعور به فغير ان يقصر شتر اما الوفا وشرط ان

جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مولم بالذات من عدم التوقف على سوء المزاج وان كان الايلام بواسطة

~~[illegible]~~ لا يلزم من فقدان هيئة العضو كالا للالم به وجع يجوز ان

لا يكون التفرق في الاقتصار والتحلل قد يدركه الحس او يكون مالوفا لا ضرر ولا يوم او يكون

ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا بل من جهة كونه ملائما ومنافيا للبدن ببقاء الصحة

دالقوة ونقاء البدن من الفضول وهذا من لزوم استيلاء التفرق في الاحكام

التفرق الغذائي طبيعي الا في اجزاء صغيرة جدا مالوف يترتب عليه الصحة لا تحس الكثير وقطع العضو

فان كان مع التفات النفس والشعور فلازم تاخر الالم وان كان في فلا اسكال الاول

فكرته الى امر اخر شريف كالتاملات في مسئلة علمية او ذلك كاللعب بالنرد والشطرنج او متوسط

سبب الالم رعاية الحدة

مباحث الصحة والمرض

بوجع اقوى او الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم دنيوي او غير ذلك من الامور التي يدرك الم الجوع والعطش وكثرا من المؤذيات وكذا

المستلذات ومنها انه لو كان سببا لكانت الجراحة العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكن التفرق في الجراحة

اكثر وجوابه ان ذلك انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا بالتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون

لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة قوله ومنها الصحة والمرض ان من

الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها الشيخ في الشفاء بانها ملكة او حالة تصدر

عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتقسيم على ان جنس الصحة هو

الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال ان الصحة

انما ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة وقد دل اهو

صحة بالاتفاق وهذا انما قيل ان جنسها هو الحال او الملكة وليس هناك شك في ذات الصحة لا في عرض

على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة

بل في بعض عوارضها لان الحال لو كانت ابين الحال والملكة انما هو بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة

على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم يصير ملكة لان الملكة

لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة كالحال

وللحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من

الحيوانات وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب و

الهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما تكون من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس

الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشيء بما لا يعرف الا به الا ان يراد بالملكة والحال

الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما

ما ذكر في موضع اخر من الشفاء ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر

عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة

الافعال وسلامتها خلوصها عن الافة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يليق بالمعنى اللغوي فلا يكون في

صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن

غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله يصدر عنها الافعال يشعر بان

المبدا هي تلك الملكة او الحال وقوله من الموضوع يشعر بانه الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب

عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدا فاعلي والموضوع قابل والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع

اي صادرة منه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة الالة التي عليه والمعنى تصدر لاجلها

وليواسطتها الافعال من الموضوع وتحقيقه ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بمشاركة من موضوعها لانها ما
هو الحرارة النارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم
وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء لان اللام اوضح
في التعليل من الباء ، ومن هذا يتبين ما اورد الاعتراض عنهما في غاية الظهور لان الامام انما اورده على العبارة
الاولى كما ذكر في الموضع ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها الافعال عن الموضوع سليمة وان الامام
اورد على هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي واما المرض فهو عند ابن سينا هيئة مضادة للصحة او ملكة
او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لا سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو
مرض بالحقيقة فهو عدم ليس امرا من حيث سوء مزاج او الم وهذا يشعر بان بينهما تقابل الملكة
والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان الصحة عنده هيئة بها سلامة
الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض
عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس
الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكأنه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر والاول الاشكال بحاله وقيل المراد ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو
العرف الخاص على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العام لان المشهور ان الضدين
امران يتعاقبان على موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم
كونهما موجودين في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احد
الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للاخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله
هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما غاية الخلاف
فيجوز ان يكونا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض
الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب و
تفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء
المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقول
الحمى حرارة كذا وكذا او مجموع الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل
واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال
وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات
والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة ان ينفعل ولم يتعرض لتفرق الاتصال

ولا ظهر

(في الهامش: ملحصل المرض)

وكما يتحصل من الوضع [illegible] كل الاتصال فلا [illegible] لا يحصل بمجموعه اصلا واد الفعل
الموضوع بحسب الحال والملكة [illegible] بجميعها لكونه [illegible] والحاصل تقويم الامام لما ذكر
في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب [illegible] اما من المحسوسات والوضع او عن
الكيفيات [illegible] لظهور بطلانها [illegible]
اما [illegible] او [illegible] بل للاقسام
وتقرير [illegible] سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال [illegible] على هذه الامور [illegible] الاعضاء
[illegible] اسم المزاج [illegible] المزاج او المزاج للعضو
[illegible] قوله واعلم ان [illegible] الواسطة بين الصحة والمرض [illegible]
[illegible] للمرض [illegible] لا يصح
على [illegible] او صحيح او مريض [illegible]
والمشايخ [illegible] اعضائه [illegible]
[illegible] واحد [illegible]
[illegible] الاعضاء [illegible] واحد [illegible]
[illegible] المزاج [illegible] التركيب [illegible]
[illegible] الاعضاء [illegible]
المزاج [illegible] التركيب [illegible] المزاج [illegible] التركيب [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] المرض [illegible] جميع [illegible]
عدم الصحة التي هي [illegible] جميع الافعال [illegible]
[illegible] الواسطة [illegible] المرض [illegible] جميع [illegible] على الطبيعة [illegible]
[illegible] الواسطة [illegible]
[illegible] الواسطة [illegible]
كلام الامام [illegible] الاصلاح [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] العضو الواحد او الاعضاء [illegible] الواحد [illegible]
الافعال سليمة بالمرض ان لا يكون [illegible] كل الاعضاء [illegible]

(في الهامش بالحمرة: الافضل [illegible] الواسطة بين الصحة والمرض)

(في الهامش: الافعال غير سليمة بل يحصل عبارة عن هيئة بها يكون جميع [illegible])

سليم والمرض كون كل الأعضاء بحيث تكون أفعالها سليمة وفي كلام ابن سينا ما يشعر بأن الاعتدال على
حسن الصحة حيث ذكر في أول القانون أنه لا يثبت الحالة الثالثة إلا أن يحد الصحة كما يشترطون
شرطوا ... طلبا ... الصاحبة ... مثل اشتراط سلامة جميع الأفعال بحيث يصح ...
في بعض الأفعال سليما دون البعض ومن كل عضو لصحيح صحيح من بعض الأعضاء مجمع دون
كل ... لصحيح صحيح ... شيئا ... يصرفه ... ومن عدم ... لا يصح صحيح البتة
واللطافة والنافسيين **قوله** ومنها الفرح ولا يعرض للنفس كيفيات نفسانية لانفعالات بحيث يحصل لها
في بعض قوى إحساس الناطقة والنفسانية كالفرح وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى خارج البدن
طلبا للوصول إلى اللذة والغم وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل خوفا من موذ واقع
والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح
إلى الداخل هربا من الموذي وانفعالات أو تخيلا للحزن وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل
والخارج وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج لحدوث أمر موذ من مشتبه يتقع أو يتنظر
مركب من ... وخوف فإنهما غلب على الفكر تحرك الروح ... إلى الخارج ... والخجل
الداخل فلذلك ... والحسد ... والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج لأنه كأنها
... وفرح ... الروح أولا إلى الباطن ... انبسط ثانيا وهذا
إشارة إلى الكلام في خواص اللوازم والأفعال بها واضح ... وكثيرا ما ...
إلا ... **قوله** ... الفرح ... العلماء ... والغضب ... الروح ...
بالجسم ... الكيفيات المختصة بالكميات التي تكون عرضها بالذات الكم المتصل كالاستقامة
والانحناء ... والتقعير والتقبيب للسطح وكذا الزاوية ... الكم المنفصل كالزوجية
... للجسم ... الكيفيات ...
المحيط بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ...
... الشكل ... الكيفيات المختصة بالكم ... عبارة عن ...
... الكرة المحيط ... واحد ... نهايات ... الدائرة والمثلث والمربع
... الحائط ... واكثر ... اللون ... الكيفيات
المحسوسة ... الكيفيات المختصة بالكميات ... أن اللونية من خواص السطح
ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون ... الكيفية ... وكونها ... بالكم على

... إشارة إليه ... لكن الاطراد ... اللون ... الجسم ... الكلام في الكيفية
... كيفيات الكيفيات المختصة بالكميات ... البعض ... الأشياح ...
تضاد ... اللون الشكل ...
... الجسم ... والمركب ... مثل اللون أو الضوء ... والانحناء
الزوجية والفردية ... الخلقة ... يكون ... طبيعي
الكيفيات المختصة بالكم فإنها ... الوجود ...
... الرياضي والإلهي ... الأمور العامة ...
... كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية ... القسم الرياضيات ومنها
... كالخلقة وهذا ... الاختصاص بالكم واعلم أن ...
... مجموع الشكل واللون أو الشكل المنضم إلى اللون ...
... **قوله** ... الشكل من الكيفيات ...
... الجسم ... السطح ... ينقسم إلى المثلث
والمربع ... سطح ... خطوط ...
... الخط ... بأنه سطح ... الشكل ...
المشكل وأما ... والتثليث والتربيع ...
الجسم ... الوضع ...
... الإمام ... والسطح ...
... وأما ... المذكور في تعريفه ...
الأشكال ... السطح ... المراد بالجسم ... التعليمي لأن الأثر ...
كان السطح ... التعليمي بالذكر ... والسطح ...
... السطح ...
... السطح ... الشكل ...
السطح أم الجسم ... **قوله** والزاوية من الكم ...
الكمية ... للقسمة ... سطح ... بسط واحد
... الخط ... الشكل ...

٢١٣

ابها ما على ذلك المعلوم السطح على ما تقرر من قال ابها المتحرك اى موضع الانجذاب ما السطح ضوها
الذى يحيط بحجمه المقعر على نقطة واحدة بانها الاحلم ان تقيد هنا العقيم بالذات بل بواسطة موضوع
الذى هو السطح ولو سلم فقد بانها ينبغى كونها من الكم وهو الكم الخارج المتصف ولا يسمى باب الكم
كذلك اما الكرى فلانها المتصف بالزيادة الكم لا لعطا له واما الصغرى فلان الحادة هى بالموصوف
او مرارا الى حادة ومنفرجة وكل منهما يتصف بالتصغير اما القائمة فلا لعدم الخط على استقامة بحيث
تصير ان خطا واحدا واما المنفرجة فلانها دونها الى الكل بان يتصف الكم عنه بحسب زيادة بل على
سبيل ذلك الا زيادة كل ما هو اصل منه فلانه تضعف المنفرجة من جانب الحادة التى تكون اتصال
الكون عليه على استقامة خط المنفرجة بالمنفرجة وعلى الحادة الى ناصر الاشياء ذلك ايضا
ان الزاوية من حيث هو المسطح او لم يكن القائمة ما الكم لم يكن اللاحق بها منه والمحمول على الهاس الكيفيات
المختصة بالكميات اما الخط بالطرف الحاصل عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة
عبارات المهندسين من كونها سطحا الا للتجزى والمساواة والمفاوتة بالذات فحمل على ابعد —— في المفاوتة
زاوية لا الزاوية ذات الزوايا كما مرّ بل وصف بالشكل المشكل مقولون المثلث يكل خط فيه
اضلاع وما ذكرنا فليس ان الزاوية بين الخطين بمعنا الهيئة الحاصلة عند تماسهما اعلاه هو
المسطح واما المجسمة فهى جسم يحيط به سطحان يلتقيان على نقطة اما الهيئة الحاصلة عند ذلك قوله
القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية اى التى من جنس الاستعداد لانها تقتضى استعدادا شديدا على ان
ينفعل اى تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو الضعف كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او على —— في القوة
ان لا ينفعل اى تهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الطبيعة التى بها صار
الجسم لا يقبل المرض ويابى عن الانفعال ويسمى القوة وما ذكرنا —— مباحث الكيفيات الاستعدادية
كيفية بها يترجح القابل في احد جانبى قبوله وصح ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة —— يترجح
داخل في هذا النوع من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فالامر المشترك بين الاقسام السلبية
هو انها استعداد وجسمانى كامل يحدث بصاحبه او قبل الحصول الحاصل عليه في ما هو احد —— ان
يترجح به واستدل على كون القوة البدنية على الفعل غير داخل في هذا النوع بوجهين الاول
ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة التى هى تلك الاعضاء وتماس الكيفيات
وصلابة الاعضاء وكونها في حالتها الطبيعة بحسب عظمها وصلها وذلك على انها الى القوة
المقاومة واللاانفعال فلا يحصل قسم ثالث الثانى ان الحركات التى تصدر عن الانسان على اللاقوة ولو كانت

٢١٢

داخل في هذا الجنس مع دخولها اى الحركة المشتملة على المصارعة في الرابع من الكيفيات المحسوسة لزم دخولها
تحت جنسين ليس احدهما تحت الاخر وكلا الوجهين مبنى على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالكيفيات
الانفعالية والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية —— دم
اقسام من الكيف متباينة بالذات بحيث يمتنع ان يندرج بعضها تحت بعض على ما اشار اليه او الا فلا يمتنع ان
يكون الوجه من جنس اخر فيه باعتبار واحد لا يجتمع الكيفيات النفسانية والخارجية من حيث كونها راسخة
بالنفس من المحسوسة وكل منهما من حيث كونها موسومة ولهذا بالتسهيل من الكيفيات الاستعدادية
كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها المحسوسة قوله —— مباحث الاين والقرب
الفصل السادس الاين وهو النسبة الى المكان اعنى كون الشيء في الحيز وللقوم فيه مباحث طويلة احدها
للمتكلمين الاحوال الاقسام للعلوم من المتكلمين بطريق الحصر في اربعة انواع تسمى الاكوان
ومذكورها قائل بعض على ما بينا من المتكلمين يعبرون عن الاين بحصول الجوهر في الحيز بالكون
وهو موجود وجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية حصر في اربعة انواع هى الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر او لا وعلى الاول
ان٣ اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث هو الافتراق او لا فالاجتماع وانما اعتبر امكان تخلل الثالث دون
تسلسل افراد الجوهر بين تخلل الخلاء بالاتصاف بهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثانى ان كان مسبوقا
بحصول في حيز اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصول في ذلك الحيز فالسكون فالسكون حصول ثان في
حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان واولى الحرف في السكون والكون يحمله الحدوث الذى لم يسبق
الذى لا تحرك فيه ولا يحصل غير ثان وكذا او له الحصول في الحركة لجواز انه يعلم المتحرك ان اعطى
الحركة فلا يصح حصول بكونه ثان فليس اذا اعتبرت الحركة المسبوقة بالحصول في حيز اخر لم يكن الخروج من الحيز
الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما لزم ذلك لو لم يكن الخروج عن الاول بعين الحصول في الحيز الثانى حركة —— منزلة
الشاعط فانه يصح ولا بد من ان يعم الحصول الاول في الحيز الثانى هو مسبوق بالحصول في حيز اخر
الخروج من الاول الى الحيز لا قبل خروج وحركة ثم الاجتماع لا يستحق الا على وجه واحد والافتراق
على وجوه منها ومنها القرب الملاصق يسمى القرب الذى يراد به الاشياء ابوسيحى هو القرب —— للمجاورة التى هى الاجتماع ومنها اسمانها المماسة ايضا على ما صرح
القرب بما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة غير المجاورة بل هى من بسمها ويحل فيها
عبارة المؤلف يشعر بان المجاورة افتراق وصلاة الا افتراقا مختلف فيه وقرب وبعد سماه
مجاورة قوله وسماه في الحلاف المتصف من ان الاجتماع الذى هو عرض قائم بهما لا يقوم بمحل الرخص الواحد

مجالس ومعنى ذلك [illegible] الجوهر من اجتماعا تقوم [illegible] السطح [illegible]
واما الحصول [illegible] في الحيز اذ [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible]
[illegible]
[illegible] ولا سكون ولا اجتماع [illegible]
ابو هاشم بانه سكون [illegible]
السكون [illegible] حكم الحركة [illegible]
[illegible] طريق الحصر [illegible]
في حيز آخر فحركة [illegible] مسبوق
[illegible] بالحصول [illegible]
[illegible] السكون [illegible] الحيز [illegible]
[illegible] سكنات وذلك [illegible]
[illegible] الحصول في الحيز [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الكون الثاني
وهو سكون [illegible] الحصول الاول والثاني في الحيز الاول
[illegible] الحيز [illegible]
[illegible] كل حركة سكون [illegible] الكون الثاني [illegible]
الحركة [illegible] بين الحركة والسكون مطلقا
[illegible] الحركة [illegible] السكون [illegible]
[illegible] الكون [illegible]
[illegible] الحصول [illegible]
[illegible] الحصول الاول [illegible]
الاول [illegible] الحركة [illegible]
المسبوقية [illegible]
الاتصاف بالحصول في حيز آخر [illegible] السكون [illegible] الحصول الثاني دون الاول

بجانبي فيتفرد لكل باب الكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به معا او انما يتحقق الاجتماع الذي ثم بالاخر قوله والحركة
اولا حصول في ان قوام حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصول آخر
في ذلك الحيز او في حيز آخر ليس بحاجر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين
الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا لم يخلق معه جوهرا آخر فكونه
في اول زمان ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضي وابو هاشم بانه سكون لكونه
مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على الكون غير مشروط فيه قال
هذا يؤول الى ما قال الاستاد انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز وعلى هذا لا يتم
ما ذكر من طريق الحصر طريقة ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصول في حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه
السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك
الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان تحقق بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا
اول في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل فيه السكون الكائن في اول زمان الحدوث ويخرج الاكوان المتلاحقة
في الاحياز المتلاصقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا يلزم كون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من
عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يميزه عن اجزاء
الحركة اللهم الا ان يبنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو سكون وكذا
فكذا الاول ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فالزم القائل
بذلك وذهب الى ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الدخول فيه سكون ويرد عليه ان كل حركة سكون
من حيث انها دخول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف يكون
نوع من الحركة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه اما
بين الحركة الى الحيز والسكون فيه فلا تنافي فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو
مماثل الكون الاول للحصول الثاني الذي هو سكون بالاتفاق واعترض الامدي بمنع تماثل الحصولين وانما
يكون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل الا انا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية
والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجا عن الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه
لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به وان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة
فيصدق على الحصول الاول دون الثاني فكذا عدم الاتصاف بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون
فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصل الكلام الزام لمن يقول بتماثل الحصولين وبان

وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر في الحواشي انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية
بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر لبطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات وان اراد
ان السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون جزءا للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات
بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان معنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء منها سكون
وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها وان اراد ان مجرد الحصول الاول في الحيز الاول
يكون حركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الاخر ايضا وهو ان
يعتبر بالحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لان الحصول في هذا الحيز سواء قيدنا بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر
او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز او لم نقيد بشيء اصلا وهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان
الحركة مجموع الحصولين في الحيز على ما يفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز
الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا لا يتأتى الا على تقدير ان
يشترط في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجه عليه ان الامر ح انه لو تماثل الحصول الاول والثاني
في حيز واحد لكان الحصول الثاني جزءا من الحركة كالاول قوله والتحقيق انه يستعمل في طريق الكلام
انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله
وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى فالمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها
الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة
ويسمى بالقياس الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من جعل هذا الحصول سكونا
من غير ان يعتبر فيه ما سماه اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول
سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر
ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في اول الحدوث
سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الاظهر
ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز الاخر على انها مجموع الحصولين
قوله ثم الحق ان حقيقة الكون في الاربعة واحد بعيد ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز
لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاوقات
والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون
اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا

الحصول

الكلام العام ... وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر في
الحواشي انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر لبطل
قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون جزءا للحركة فلا
يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان معنى قولهم هي مجموع
سكنات ان كل جزء منها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها وان اراد ان مجرد الحصول
الاول في الحيز الاول يكون حركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه فان قيل هذا وارد على التقدير الاخر ايضا وهو ان
يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لان الحصول في هذا الحيز سواء قيدنا بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم
المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز او لم نقيد بشيء اصلا وهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان
الحركة مجموع الحصولين في الحيز على ما يفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا مجرد الحصول في الحيز الثاني
المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا لا يتأتى الا على تقدير ان يشترط
في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجه عليه ان الامر ح انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في
حيز واحد لكان الحصول الثاني جزءا من الحركة كالاول والتحقيق انه يستعمل في طريق
الكلام انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف
ما قبله وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى فالمتكلمون بالنظر الى الاول
قالوا انها حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في
احياز متلاصقة ويسمى بالقياس الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من جعل هذا الحصول
سكونا من غير ان يعتبر فيه ما سماه اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول
سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك
وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في اول
الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد
لكن الاظهر ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز الاخر على انها
مجموع الحصولين ثم الحق ان حقيقة الكون في الاربعة واحد بعيد ان اطلاق الانواع على الاكوان
الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف
باختلاف الاوقات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص
فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا

حصه كونه في حيز اخر او مع ذلك الحيز الحركة والسكون اذا لم يشترط في السكون
اللبث فانه مسلم كما صحح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي واتباعه واطلاق الفرق بين تضاد
الاكوان الاربعة وكذا من ادعى ان الاكوان متمايزة في الوجود ومعنى التضاد في الاجتماع
ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد
فهما متماثلان ولا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يستقل
بتحصيل الجوهر في ذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز اخر فمتضادان ضرورة امتناع
اجتماع الجوهر في آن واحد في حيزين ما يحصل الحصول الجوهر الفرد الجسم في حيز جواهر
فهذا الشيخ صحيح اكوان مشتركة متماثلة فان من منع ذلك لم يجوز تماس جوهر لاكثر
من جوهر تفاديا عن لزوم التجزي فقد كان يرتضي القول بتداخل الجواهر
عند من يقول بها لا ينحصر ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا يجعلون
تماثلها بل مرا اعتبارها قوله المتمايزة في امرين اختلفوا في كل منهما انه حركة او سكون
الاول ان الاحزاء الثابتة للجسم المتحرك حال الجسم المستقر المتحرك بحادثه بواسطة
من الاجسام كالحجر المستقر على الارض في الماء الجاري وكالطير الواقف في الهواء بسبب الرياح
ان الاول حركة والثاني سكون لشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان
ساكنا مع حركة في الاجزاء لزم الانفكاك لما بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء
في الاجزاء الظاهرة وجع الحجر وكون النقطة اجسام وبه يعلل الجواهر وعلى الثاني بانه لو كان
متحركا لزم المتحرك حالة واحدة بالحركة على اتجاهات حركات الاجزاء المحيطة به
بان يتحرك البعض على اخر ومن جهة شرقية والبعض الاخر نحو جهة الجوانب الاول
الجزء الساكن ثم اذا قصدوا الذي من الاجزاء المحيطة والحركة بدل مقارنة الحجر وحينئذ
من الجر الكل وقد ما ذكره الشارح انه حصل في صرم موا محيط به من الجواهر بعد الحصول في
جواهر ولا معنى للحركة سوى هذا وما ذكره على بحادثه الحركة او ملزومها
والحست ليس الا السكون المحظور ومنه وعدم حاصل منه ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني لو كان
حركة اذا كان الاعتبار ولسه في العكس فبان مسلم الجاذب انما يستلزم الحركة اذا كان من
المتحرك انتقال من محاذاة الى محاذاة ونظيره ان الحكاء الاول لعادله الحكاء صدر الجر الساكن
انه صار محل لغير السعد المشغولة اما الجواهر المحيطة به ام بالجهات من السفل كالاجزاء المحيطة

الثاني الى الحيز اما الحيز سوا البعد الموهوم الذي لا يعارضه الساكن بحركة الجواهر المحيطة وبتبدل
المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يشتمل العلماء منهم النظر الثابت الحاوي على
هذا التقدير هو السوال حصول الحركة على ان يكون بعارضه الحجر به تبدل المحاذيات من جهة الجسم
ام يحصل بانه يزول الحيز عنه وعن محاذاته على الاول ضيع حركة الجسم حال ورد الاطلاق الحسي
وعلى الثاني لا يمنع كما اذا تحرك بعض الجواهر المحيطة عند البعض على ما يلتزم الانتقال
لو ان شرع عنها التحرك على حجة الاستدلال جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة حالة الجسم
لا يكون الى جهة يذكر للواقعين ان هذا لا يرجع في التعيين على ما سبق لان ما ذكروه الا ساكن
وعند بعض الحيز والحركة ان هذا الوجه ليس اصطلاحاتهم على انه يصل اسماء الملائكة
لحل من الجبل الهوي الا ستر لا يعلم بانه لا المعقول بل يحمها كما الى ومع لفظ الحيز والحركة
وما يراد منه من جميع الكتاب بانها واما فانيا بها بعد تصوره لا الجسم حين يحكم بان هذا في حيز
ذلك بعد وان هذا يتحرك وذاك ساكن قوله الطرف الثاني العلاسفة الحركة قصد عن الشيء
واما الثاني فبيان ان بعض العلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسر
اولا دفعة من لك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى التصور بالزمان
المفسر الذي يصح للحركة ونظر فيه من حيث ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الدفعة
ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دور ولعنى هذا ما يمكنها
او للماهية بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ما يحصل لشيء لم يكن حاصلا او للاجسام الحركة
امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصوله كمالا واما ممكن سلا الا قدله عن الوصول وان الجسم اذا كان في
مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر كان له امكانان امكان الحصول فيه وذلك المكان وامكان التوجه
اليه فهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق
الكمالات من حيث انها الصفة لها الا التادي الى الغير المطلوب الذي هو المطلوب بكونه
الوجه نحوها اليه فمن ان يصح له التوجه ما دام موجودا شيء بالقوة اذ لا وجه بعد الوصول
فحقيقة الحركة متعلقة بان شيء منهما في القوة وبانه لا يكون المنادي اليه حاصلا بالفعل فيكون الحركة
بالفعل كما للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التنادي الى المقصود الذي سوا الحصول في المكان
المطلوب فيكون كمالا اولا لما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى
فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في حجمه او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو بها ما كان

بالقوة اعنى الحصول فى المكان للاجرد واحد ويعدا عن كمالاته التى لحسن لكن كالصورة النوعية

فانها كمال اول للمتحرك الذى لم يحصل له المقصود لا لاجل حصوله بالقوة بل من حيث هو بالفعل

فالعروض ولا نابه ما هية الحركة وان لم تكن [illegible] واصح عند العقل لكن لما ان

ما ذكره هذا التعريف [illegible] اخفى [illegible] على الحركة المستلزمة [illegible]

بها بالفعل فلا يتحقق كمال اول [illegible] الحركة [illegible]

او يحصل صورتها عند العقل بل هو تخيير [illegible] وتبيين المعنى المسمى بالحركة [illegible]

[illegible] صورة المخصوص مقصود ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول والثانى [illegible]

على [illegible] الفرض [illegible] والفعل [illegible] لا [illegible] الجسم

فى الاشياء [illegible] فيكون كمالا اولا [illegible]

كمالا ثانيا **قوله** وحاصل هذا المعنى [illegible] ان المعنى الحقيقى الموجود من الحركة [illegible]

[illegible] المبدأ والمنتهى [illegible]

ومن [illegible] الحركة [illegible] مع مسافة [illegible] الجسم

[illegible] الوسط [illegible] والمنتهى [illegible]

متصل على قياس المسافة والزمان [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] المتصل [illegible] المبدأ المنتهى [illegible] لا وجود لها [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] المنتهى [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الحد الذى [illegible] والى الحد الذى [illegible] صورة

[illegible] الصورة [illegible]

ضرورى

[illegible] الصورة [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] الخارج [illegible]

[illegible]

[illegible] الحركة [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] العدم [illegible]

[illegible] **قوله** [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] المنتهى [illegible]

الا [illegible] الجزء الذى لا يتجزى [illegible]

اى الحنفل [illegible] الذى يحصل للمتحرك [illegible] نوع اخرا ومن صنف من نوع الى صنف اخر

من الحركة اى [illegible] وهو المحرك [illegible] الحركة اى [illegible] المادى هو المحرك [illegible]

الذى [illegible] الحركة وهل [illegible] الحركة التى [illegible] الزمان [illegible] الحركة

[illegible] الموضوع لكونها [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات [illegible]

مبدأ ومنتهى [illegible] الى الحركة [illegible] المبدأ [illegible]

المبدأ [illegible] وكذا المنتهى [illegible] كل منهما [illegible]

[illegible] المنتهى [illegible]

[illegible] العارض [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] متضادين بالذات [illegible] الحركة

[illegible] الحركة [illegible]

[illegible] المحيط [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] **قوله** اما المتقلى [illegible]

الحركة [illegible] الموضوع [illegible]

[illegible] الحركة [illegible]

[illegible]

[illegible] الفلك [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] الوضع [illegible]

[illegible]

[illegible] الحكم [illegible] الاجزاء [illegible]

ما ذكرنا [illegible] الفلك [illegible] المكان [illegible]

[illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الحكم [illegible]

للعلل او الكم حركة ولم يتبدل وضعه ولها جزء وهو فانه لا يمنع بعضها الكل الا ما هيتها احوا
الى التعين التي الاعراض الخارجة ولا يخفى الحركة الوضعية الا سكون وكذا على الذي هنا والكم
قوله الى اصل لها ان الحركة الاينية للاجزاء العرضية حركة وضعية بالاضافة الى الكل قوله
الخالد ثم الكم الحركة في الكم تقع باعتبار اصلهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف
فعال في بيان ذلك لا لا عالة الكم اما ان يكون من انضمام الى الاخر او من الداخل
الى النقصان وذلك اما ان يكون بورود مادة تزيد في حجم الجسم في سمت النمو وذلك وهو النماء
في عدم انا طين الفارد ومعني قصها وانكماشها اما ان يكون بعض اجزاء الذبول

الى الا واذا بحث بما داخلها من اكثر ولو لم يكن اذن لم الحال اصل اعلى نفسه حتى الجسمين
ونحو ضروري كما سيجي قوله ويدل على الى تلك يراد بالتخلخل الانبساط الى ان يحصل الجسم
ملا خلا جسم عنه كالهواء والتكاثف الا ندماج اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم
الغريب مماس مثل الوضع لرجوعها الى حجمه بسبب الاجزاء حركة اينية فانها بالنسبة الى الكل
في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا او في الوضع يحصل التخلخل حيث يد الاجزاء
البعض كما للعلة بحسب الخارج حيث لم يتبين الى الاموية الى اجزائه في مثل ما لا
في الكم الاتصال الا ... الكلام ... الاتصال ... الانفصال

علم انك ستعرف في مبحث الكم [illegible] الا [illegible] يتبعد بطريق البخار
[illegible] الحركة الوضعية [illegible] الحركة الاينية فهنا [illegible]
في الكم [illegible] على سبيل التدريج من كمية
الى كمية [illegible]
[illegible] الحركة
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible]
[illegible] الواحد [illegible]
[illegible] الارض [illegible] الهوا
[illegible] بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات
[illegible] الوسط بين المبدا والمنتهى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

علم انك ستعرف في مبحث الكم وتعرف ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء وانه يتصعد بطريق البخار
قوله والحق انه قد سبقت الاشارة الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاينية فهنا نريد
نفي الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشأ توهمهما وذلك انه لا يتقل على سبيل التدريج من كمية الى
كمية اخرى ازيد او انقص ومن كيفية الى كيفية اخرى اشد او اضعف الا والى اقسامها من غير ان يظهر لنا تفاصيل
تلك الازمنة وحصول كل منها فتوهم ان ذلك حركة اخرى تعقل من الحركة الا قطعية اعني التدريج لكن الحركة
عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء فلا اشكال
فيهما انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج اذ ما بين المبدا والمنتهى من مراتب الكميات
او الكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل منها الى الاخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء
ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان المجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور
تفاصيل المراتب والازمنة وجودا فيها فدل على نفي الحركة في الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات
او كيفيات او جواهر ان الوسط بين المبدا والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة وان
كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد اما ان يكون غير متناهية فيلزم خروجه
كونها محصورة بين حاصرين واما ان يكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة
اذ لو انقسمت الى امور متمايزة ننقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون ما فرض متناهيا غير متناهي
وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزى وكون البطء لتخلل السكنات
اما الاول فلانطباق الحركة على ما فيه الحركة واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزءا فالبطيء ان تحرك
مثله واقل يلزم تساويهما او اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له فيما بين
اجزاء الحركة سكنات وسيجيء بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي
بين المبدا والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فان
قيل يجوز ان يكون كل واحد واحد من تلك الاحاد المتناهية قابلا لانقسامات غير متناهية على ما هو شان
الكم المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كما في الحركة في الماء او الاجسام مختلفة كما في الحركة من الارض الى
السماء الاعلى كم منفصل متناهي الاحاد سواء كان معروضه جوهرا او كما متصلا او كيفا او غير ذلك
وبهذا يندفع ما توهم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام الى لا
نهاية جاز في الكم القابل لذلك بحسب ذاته او لي قوله ولا يثبت الحركة في باقي المقولات بعين الادلة على
ثبوت الحركة فيها في الجوهر والمتى والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل بل ربما تمام الدليل على

رفع الحركة في الجوهر ... الاينية

عدم ثبوت الحركة في الكم ...

فيتوهم

[illegible]

نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها دفعي لان
الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدريج وذلك لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى نوعه في وسط
الاشتداد او نوع الجوهر الذي منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه او لا يبقى فلا يكون ذلك اشتدادا
لا اشتدادا وهذا منقوض بالحركة في الكيف وقد يحتج بان المتحرك لا بد ان يكون موجودا والمادة
وحدها غير موجودة لما تبين من امتناع وجودها بدون الصورة وتحقيقه ان الحركة في الصور اما
يكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا يبقى صورة المتحركة زمانا ما وعدم الصورة يوجب
عدم المادة لكونها متقومة بالمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل وجوابه ما سيجيء
من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لو لم يستعقب بصورة
صورة اخرى واما ما قيل ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور
لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها واينها ووضعها تقع
في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس الى
حال فيه غير قار يتبدل نوعه اذا قيس ما يوجد منه في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد
في المحل المتقوم كل آن متوسطا بين ما يوجد في الآنين المحيطين به ويتحد جميعها على ذلك
المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه
الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال
المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك
الهويات واما الحال الذي يتبدل بهوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد
ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في حاليه فيجمع بين الوجهين مع
تفصيل وتحقيق ويرد عليه ما سبق من انا لا نم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح
ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما
المتى فذكر في النجاة انه لا بد للحركة من متى فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى متى وهو محال وذكر في
الشفاء ان الانتقال فيه دفعي لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه
ان يكون حاله كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف ويكون
الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها
فان كان المتبوع قابلا للاشتداد والانتقاص فكذا الاضافة اذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها
لزم استقلالها حال الاتمام وهذا

من انتقض المذكور بالحركة في الكيف والجواب عن الاحتجاج

من ... [illegible] ... الانفصال الا اذا كان ... الكم العائد
[illegible] ... الحركة في الجوهر والكم والاضافة
والملك ان يفعل وان ينفعل ... اما الجوهر فلا يقع ... الكون
وتوارد الصور على المادة الواحدة ... الانتقال ... لا يقبل الاشتداد
ان ... وسط الاشتداد نوع الجوهر ... الانتقال ... ولا
... ذلك ... اشتدادا ... بالحركة في الكيف ... بان المتحرك لا بد ان
موجودا ... وحدها غير موجودة ... بدون الصورة وتحقيقه ان الحركة
الصور انما يكون ... الصور على المادة ... زمانا ما وعدم الصورة يوجب عدم
لكونها متقومة بالمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل وجوابه ما سيجيء من ان تقوم المادة
انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لو لم ... بصورة اخرى واما ما قيل
ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن
... [illegible] ... تقع في زمان لانها ... الاشتداد
[illegible]
[illegible]
[illegible]
... الى غاية ما ... الضعف ...
... الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل
ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل ... كل واحدة ... الهويات
... الحال الذي يتبدل ... المحل المتقوم ... الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف
لامتناع تبدلها على شيء واحد ... يكون هو هو في حاليه ... بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق
... ما سبق انا لا نم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية ...
واما المتى فذكر في النجاة ... لا بد للحركة من متى ... وهو محال
... الشفاء ان الانتقال فيه دفعي لان الانتقال من سنة ... ويشبه ان يكون
حاله كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون ... في كم او كيف ويكون الزمان
... التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا
للاشتداد ... لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها ... الاتمام وهذا

مولى الحي لا يبقى [illegible] والطبيعة [illegible] بها لعروضها في السكون والاستقرار وكذا

للملك [illegible] وقد [illegible] لا يصح [illegible] واما ان يفعل وان يفعل [illegible]

الحركة والتي يطلبها اما ان يفعل [illegible] او الاسفل من التبرد الى التسخن [illegible]

باما اليوم [illegible] الى الضد من اعلى [illegible] والسخونة [illegible] زمان [illegible] وان لم يكن [illegible]

السخونة وموقف البرد وفيهما زمان سكون [illegible] التبرد [illegible] السخونة على الاستمرار

وربما [illegible] في مقابلة [illegible] بالفعل [illegible] الاخير [illegible] الموضوع [illegible]

ذلك الفعل بل من جهة [illegible] او انفساخ الحريمة او كلال الالة لكون

[illegible] وذلك يحصل [illegible] الفاعلية [illegible] الى الفعل [illegible]

[illegible] بالفعل كما اذا توهم [illegible] على تحققه [illegible] كالقابل وهذا اما في المؤثر

[illegible] الحكم اما في [illegible] ارادة كما او طبيعة في الالة واما في الفاعل [illegible] الفاعل [illegible]

[illegible] على ما ذكرنا [illegible] الاشياء على [illegible]

[illegible] الالة [illegible] ما ذكروا من التطويل [illegible]

[illegible] الوضع [illegible] لعروضها في الاحكام [illegible]

[illegible] الوضع وان [illegible] وان [illegible]

[illegible] المعروض [illegible]

[illegible] طبيعة [illegible]

[illegible] هذا الحكم [illegible] قوله واما المحرك [illegible] قوله

[illegible] المحرك [illegible] الحركة [illegible] الاقسام [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الحركة [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] في الجسم المتحرك [illegible] وان كان موجودا [illegible]

كان من باب [illegible] والقصد [illegible] المراد [illegible] المتحرك [illegible]

[illegible] والعرض [illegible]

[illegible] والفلك [illegible]

[illegible] هذا التقسيم [illegible] الحركات [illegible]

[illegible] الارادة [illegible] الحركة [illegible] الحركات [illegible] قوله

العرض

متبوعيتها

وان كانت الحركة الطبيعية [illegible] بالذات [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الذاتية والعرضية [illegible] والطبيعية والارادية

قوله محركة النفس

بحركة النفس ارادة [illegible] الامر [illegible] الحركات [illegible] الاقسام [illegible] النفس

[illegible] الا انها طبيعة [illegible] ارادته [illegible]

[illegible] المطلوب [illegible] شرح [illegible]

النفس [illegible] بعض المتأخرين من الحكماء [illegible] بالارادة

من حيث [illegible] الى [illegible]

[illegible] بالارادة [illegible] طبيعة [illegible] الى [illegible] النفس [illegible]

[illegible]

[illegible] الطبيع وهذا معنى [illegible] القانون ان حركة النفس ارادية [illegible] الطبيع

الا [illegible] الارادة [illegible] الحركات الا بارادة [illegible] بارادة

اولا [illegible] شعوره ولذلك [illegible] تحرك [illegible] الاعضاء [illegible]

[illegible] الحكم [illegible] واما حركة النمو [illegible]

[illegible] الزيادة [illegible] الاخر [illegible] النفس [illegible]

ليست [illegible] الارادة [illegible] بل [illegible] القلب من [illegible]

[illegible] الحركة الطبيعية [illegible]

[illegible] حركات [illegible] الطبيعية [illegible]

[illegible] حركة [illegible]

[illegible] المحيط الى المركز [illegible] المحيط

[illegible] الهواء البارد [illegible] الروح [illegible] المركز [illegible]

[illegible] الامور [illegible]

[illegible] قوله [illegible] عن الاشكال [illegible]

الاجسام [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الفلك [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] الحيوان [illegible] كالنمو [illegible]

[illegible] المتحرك [illegible]

بالطبع [illegible] قوله ثم [illegible] ان الحركة الطبيعية [illegible]

والثاني [illegible] الطبيعة

تغير

النفس

العلة في الحركة الطبيعية

الارض

نهج واحد عنى كونها الى الحيز الطبيعي لكنها [illegible] بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت
الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست الجسمية المشتركة بين الاجسام
والا لزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة [illegible] المعلول عند
تحقق العلة وليست ايضا الطبيعة المختصة بذلك الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة
بشرط مقارنة امر غير طبيعي [illegible] حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا لتلك الحالة الملائمة
عند الوصول اليه [illegible] فان الاحوال الملائمة لطبائع [illegible] الطبائع مثلا الحالة
الملائمة للارض ان يكون تحت الماء والهواء والنار وللماء ان يكون فوقها وتحت الاخرين وعلى
هذا القياس فمن هيهنا تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب عن الحالة
الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة ظاهرة ولا [illegible] طلب الحالة الملائمة هيهنا التوجه
اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير
الملائمة الانصراف عنها فلا ينتقض هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معنى الطلب اللغوي الموقوف
على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة [illegible] قد يكون بخروجه
قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت [illegible] بالعكس فلا جرم جاز في الحركة الطبيعية
لجسم واحد ان تختلف جهتها تارة يكون الى الفوق وتارة الى تحت المبحث الرابع تتعلق الحركة بما فيه
وما منه وما اليه اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون
بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك
وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه
بمنزلة الذاتي تختلف باختلافها ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافه ماهية الحركة
بل باختلاف المتحرك لا تختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت
الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المتحرك او الزمان لان تنوع الموضوعات او الاسباب لا يوجب تنوع
العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس
وحصوله من سببين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة
فالحركة [illegible] نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية
لو فرض فلا خفاء في جواز اتحادها [illegible] والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض [illegible]

نهج واحد عند كونها الى الحيز الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه
اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والا
لزم دوام الحركة وعمومها للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة
وليست ايضا الطبيعة المختصة بذلك الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة لكن بشرط مقارنة
امر غير طبيعي موزد الحالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبعه طلبا لتلك الحالة الملائمة وتقف بطبعه عند
الوصول اليه عن ضرورة فان الاحوال الملائمة لطبائع الاجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبائع مثلا
الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار وللماء ان يكون فوقها وتحت الاخرين
وعلى هذا القياس فمن هيهنا تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا لمجرد الهرب
عن الحالة الغير الملائمة كانت اولوية الجهة التي اليها الحركة ظاهرة ولا ضرورة فان معنى طلب
الحالة الملائمة هيهنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات
الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا ينتقض هذا بالحركة الارادية
كما يتوهم من ظاهر معنى الطلب اللغوي الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة
كحصول الماء في حيزه مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فوق ليتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون
بالعكس فلا جرم جاز في الحركة الطبيعية لجسم واحد ان تختلف جهتها تارة يكون الى الفوق وتارة الى تحت
قوله المبحث الرابع تتعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون
بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد
وقد يوصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور
ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلافها
ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف
المتحرك لا تختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت
الحركة بالنوع وان اختلف المحرك او المتحرك او الزمان لان تنوع الموضوعات او الاسباب
لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي
الماهية كالانسان والفرس وحصوله من سببين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا
اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير
ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية لو فرض فلا خفاء في
جواز اتحادها بالحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف

فيتوجه

في اختلاف الحركات بالماهية [illegible] والاتحاد بالشخص والنوع والجنس [illegible]

المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها
فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى اختلف الحركة وان كان ما فيه واحدا اما
في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق
التصفر ثم التسود في ثم التحمر مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض
وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدا والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها
على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم في الحمرة ثم السواد معها
على طريق الاخذ في النيلية الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من وحدة ما فيه
وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصلح
للتمثيل دون التعليل ولكنه اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرد ما فيه كما يختلف عند اختلاف
الامور الثلاثة مثل التسخن والتبرد فصحف الى التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة
الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركة امس وحركته من جهة
الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة
الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان
وحدة ما فيه مع وحدة الشخص يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع و
الزمان وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان
حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز
ان ينتقل في زمان معين من مكان الى مكان ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية
بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد
واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل اصلا قد تقع
بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران ولا
يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان تاثير كل واحد انما يكون في امر آخر هو غير البعض من
الحركة وهذا التبعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل
وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المتحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم بحركة الفلك
مع اتصالها انها تتكثر بسبب الشروق والغروب والمسامتات فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى
القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة
الغير المستقرة فهو امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة

والتسود ولو كان الاصل كالتسخن م

واحدة

واحدة بالشخص واقعة بمحركين قلنا الحركة بالمعنى الاول معنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع
لا يوجد الا في الوهم والا فما بحاصها المتوهم موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان
لا على الاجتماع والاستقرار كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي قد يتحد بالشخص مع تعدد المحرك كالخط الذي
يقع بعض اجزائه بفاعل وبعضها بفاعل آخر لكن ميل الامام الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه
بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان ويتعين وانما يتشخص
بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها يعرض
لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زايد
على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر وانما يزول عارض من عوارضها وليس
الحصول في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كثرة عددية حتى يتحقق
الحصول في هذا الحد المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل
فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالخط
الواحد وذلك لان المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا ثم قال
هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل العسر وانت خبير بما بين طرفي كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء
بوحدة الموضوع والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة
ما منه وما اليه ايضا قلنا لان المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفي وحدتها بالنوع
وحدتها بالنوع ولا خفاء في ان وحدة ما فيه بالشخص يستلزم وحدة ما منه وما اليه ووحدته بالنوع لا يستلزم
وحدتهما بالنوع كما في الموضع الذبول والتخلخل مع التكاثف والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض
ونحو ذلك بقي ههنا بحث وهو ان تنوع الحركة وما فيه وما منه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان المقادير
العارضة لبدن الانسان من الطولية الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب وروايح [illegible]
واما في الاين فمشكل لان القوم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء
مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى
بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما فيه دون ما منه وما اليه والحركة على الاستقامة بعينه ذهابا
وايابا او اكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور الثلاثة فلم يعتبروا في هذا الاتفاق والاختلاف
بحال طبايع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل بحال الايون انفسها وظاهر ان كون الاين الذي في حيز اسفل
الهواء مخالفا بالنوع للاين الذي في اعلاه وكون الايون التي في الاوساط متفقة بالنوع تحكم اذ
لا تفاوت الا بالقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض ولو اخذ مجموع المعروض و

والعارض وجعل نوعا فتمثلا ثابت في الاوساط غاية انه لا يكون على حد الى تيس القرب والبعد وكذا الكلام
في الاين التي يترتب على استقامة المسافة وانحنائها او التي يترتب على الاستقامة عينه ويسرة فان الاختلاف
النوعي والاتفاق فيهما مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن في ذلك ان الحركة انطبقت على المسافة التي هي الجسم المتعدد
متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني نوعان من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركتين ايضا
كذلك ولهذا يوصف كل منهما بالاستقامة والاستدارة وهذا الخلاف ان كان المنطبق على الحركة لانه واحد لا
يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين وان لم يختلفا
بالمهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهية وهما متنافيان فلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في وقوع
الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدا الى منتهى مع الرجوع منه الى ذلك المبدا
الا ان يقال لما كان مبدا الصعود والهبوط ومنتهيهما في جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو
سفلا وبالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يكفي اعتبار الصاعدة والهابطة او بالعكس بخلاف
الحركة عينة ويسرة **قوله** واما وحدتها الجنسية فوحدتها فيها حتى ان الواقع في كل مقولة جنس على حدة اذ الدال
الواحد الجنسي للحركة انما يكون بوحدة ما فيه من المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين
والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا الكيف وغيره
وصحح الامام بان اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم تنبيها دال على ترتيب اجناس
المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال وتحتها الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة
في الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحته بل يكون
مقولية الحركة على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا تحقق مطلق شامل او بالتشكيك فلا يكون فيكون المطلق
عرضيا للاقسام لا ذاتيا والاول باطل بمثل ما مر في الوجود كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال
اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك فذهب اليه الكثيرون
تمسكا بان الحركة كالاين وجود الشيء اشد من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية
لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ما صدق عليه من الافراد ومنع الصغرى لانه لا يتصور
كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة بل لو امكن فغير الاتصاف بالوجود كالعلة
لبعض اقسامه تقدم على البعض في الوجود لا في الحدوثية فيكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير
التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشي قلنا هذا مع انه بعيد غير مفيد اما البعد فلانه لا يعقل
من الحركة في الكيف مثلا الا التغير على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة
الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية

وحدتها الجنسية

دقوق

دقيق لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة تكون جنسا عاليا بل رابعا
لكن موقوف المقولات الاربع منبطل كونها اجناسا عالية ويجاب بالمنع لجواز ان يكون من مقولة الفعل على
ما سبق مع وتوقعها في المقولات الاربع بالمعنى الذي ذكرنا ولهذا يلزم كلها انما الحركة الواقعة في الكم من الكم
وفي الكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي الوضع من الوضع فانه يمتنع حج كون مطلق الحركة من مقولة
تحت شيء من المقولات المذكورة لامتناع تداخلها ثم لو اريد ان الوحدة الجنسية للحركة لا يصدق عليه اذ بعض اقسام الحركة انما
يكون بالوحدة الجنسية لما فيه الحركة لكان وجها ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنسا **قوله** واما تضادها فالتضاد
لا ضد فيه لان اختلاف اصول الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك لانه جسم
ولا اتضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركتي الماء الى اسفل
مثل النار والماء الى العلو والسفل وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او
من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية نماء الى غاية ذبوله وبالعكس او من انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولا لتضاد
المحرك لتماثلهما مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادة ونحو
تضادهما مع اتحاد المتحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لجواز
ان ليس فيه اختلاف مهية فضلا عن التضاد ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا لتضاد
ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان
يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس
ومن غاية النمو الذي طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس فيما
قيل انه لا تضاد في الحركة الوضعية فمختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة فيما
بين مبدئيهما من التضاد بحسب عارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط
والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكروا ان تضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف
اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق بالحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك
بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان لخصوصية بحيث يوجب صدق حد الضد
على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد فيه انما قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين
لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد في جهة واحدة مع كونهما
نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف هذا الخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع
الرجوع منها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانهما نوع واحد بخلاف المستقيمة والمنحنية والمنحنيين
وان كانت احديهما فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف لان بين كل نقطتين قسيا غير

ماهية تضاد الحركة

متناهية والعظم اشد انحنا فانه مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحنا فانه لا يوجد من
الخارج الا فرضي معين وكل معين يوجد فيما هو فوقه اشد مخالفة منه و ههنا مواضع
مواضع بحث الاول ان القوسين الترياسين بجذب الفلك المحيط في غاية الانحناء
فالحركة عليها ينبغي ان يكون ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائط الثاني
ان الصاعده والهابطه المستقيمتين ايضا قد لا تكون في غاية الخلاف
كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان الصعود الى الفلك
اشد مخالفة لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود
الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدايهما وتضاد
منتهيهما فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلا لا يكونان
متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود منه الى المحيط والى المركز لاتحاد المبدا و — والهبوط منه
قد صرح ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض
لانتهائهما الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكره الامام وهو انهما ليستا في
غاية التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء
عن المركز وهبوطه عن المحيط فتدبر وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية
الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك
لم يتحقق ما اعتبروه ههنا من التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحدا وهم
معترضون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب
ان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة
ثم بل من حيث التوجه المعتبر في الجهة وجهتا العلو والسفل متحدتان
بالطبع مختلفتان بالنوع ومتضادتان بعارض لازم هو غاية القرب
من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الرابع ان الامام قد اعتبر
في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية
وذكر ان التعلق الذاتي للحركة بهما انما هو بهذين الوصفين دون الذاتين اذ لو لم
يعرض للنقطتين كونهما مبدا وغاية للحركة لم تكن للحركة تعلق بهما واوجب تضاد — بل
الاطراف تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد مبدايهما ومنتهيهما لا التضاد — وتضاد

التضاد

[illegible]

لا اضداد المبدا والمنتهى ملا سمى الكلام ان المبدا والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مثلا اذا كانتا متضادتين لكون مبدا احداهما منتهى الاخرى وبالعكس متضادتين وكذا منتهيهما فلا يكون مبدا احداهما منتهى الهابطة

فاعلم انه لا يلزم التضاد من كل حركتين مختلفتين من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى

المسئلة الثانية اصنافا كما اذا تحرك متحرك من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع على اول الحمل بحيث يكون حركته على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة على التوالي والتي على خلاف التوالي فلا

تماثل الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلا منهما تتصل مثل ما تصل الاخرى

لكن النفس على التوالي مثل المنتهى من السرطان الى الجدي على التوالي تكون مسافته الاسد والسنبلة

والميزان والعقرب والقوس والمنتهى من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي تكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فلو دارت ما الحركتين كل منهما ثم اخر لكن في

الكرة فلا لو ثبت الاختلاف بالماهية على الخلاف التزم التضاد وهو انما ثبتنا التضاد عن الحركات

المسئلة الوضعية كحركة الرحى وما ذكرنا من الحركتين من الحمل والميزان حركة اينية على الاستدارة

كحركة النمل على الرحى **قوله** واما اقسامها لاحصائها في عناوين الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من

المقادير الكيفيات والابون والاوضاع فهذا انسام اصل الامور التي تنقسم الاجزاء وفرق

واما المبدا والمنتهى ظاهر وفي المتحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لا ينقسم ويتصل بسرعة الانسانا

يعني بحسب على التحريك وقد لا يقوى ويتصل بالقوة هل يكون بعض الاجزاء الصعفى وبالجملة

بالكلام فيه طويل واما المتحرك في محل الحركة واقسام المحل موجب لانقسام الحال كان سعى بان تكون

انقسامها بانقسام ظاهرا لكنه حتى برجعه الخفافي ان القابل للانقسام من الحركة هل هو حال في

المتحرك لو انقسم بالانسام الجسم فلا انتقص ذلك الحركة الانسية بما نحن فانا ناخذ المتحرك للمادة

امكنها بالجملة فلا انه لا يكون الاجزاء البالطة لا بسادي امكنتها اصلا انهم لو عرض للاجزاء انفصا

كان بالحركة انقسام شبيه بالانفكاك في العرض لكل العدد الذي هو المسمى بالحركة على حاله وعلى

لعمري ده ما ان يجيء ما انقسام الحركة بانقسام المتحرك فلا يستلزم واما الانقسام الكمي الذي

~~بحسب الحركة الوضعية المتحركة في الحيزه بحسب محل اسم الانفصال والمساحة الزمن وبحسب ذلك~~

~~بحسب الانقسام المسافة والزمان~~ **قوله** المتحرك لا المتحرك من الحال ومن اسلادي الالوان

المقادير الكيفيات والاوضاع ولا ناس بتسميته مسافة وان كان الاسم بالطلاقه لما في الالوان

اعني الزمان والمسافة يتصلان المقسم بواحد مساحة ساحة في زمان وعدد مقطع تلك المساحة في زمان اول اسطع

ذلك الى ان ينبغي احتمال ان يحتمد الحركة بحالها ولا يحاد تكون الحركة بعضها في الحركة سطح للمسافة

كالطول ويسمى عرضا وتصنيف سطح المسافة عرضا ويسمى طولا ولا سطح على العشر بينهما الا ما يليه من تقطع

المسافة طوله في زمان بسا وان المسافة المساوية في زمان اكثر وتحصلها ان عجل الاعتبار فيكون الحركة الواحدة

نرعه السطح الما سطح مسافتها في زمان اكبر او يقطع فيه انها الساحة في الطول وبحثه بالسطح عكس ذلك **قوله** وسبب البطء ليس هو تخلل السكنات التي تكون من نفس المتحرك كتخلل السكنات فسبب البطء الحركة العشرية كما في

الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لا امتناع ان تكون في

الامور بما انها عنه والمعاوقة التي تكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه فسبب البطء الحركة

الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه ولا يكون الشيء في نفس

الارادة كما في الحجر وتحريك اليد برفق ولا خفاء بسببية هذه الامور في الحمل لكن عند

متجهم ايضا معروفا لضعف الميل الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف الطول وعند المتكلمين

حصل انه تخلل السكنات التي تخلل الحركة عن شوبها وتختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها

والفلاسفة منعوا ذلك لوجوه الاول انه لو كان البطء بتخلل السكنات لا تبع تلازم حركتين اعني

الزمان واحتلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التي في المسافة الاقصر يكون اسطل في زمان

الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر وتعدد واحد لا تحرك الثاني عند تحرك الاول ملا تعدد

انه كلما تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم لكن اللازم باطل لحصول التلازم

بين المسافة في وجود كثير كحركة الشمس مع ما يحصل من حركة ظلال الاشخاص واما ما يحصل لان

عرض الحركة بلا بما يظهر لعلة الصوت الا ولي للعين الصوت الحاصل من مصادمة جرم الشمس كما تحرك

الاشخاص وترول الصوت الاولى يحرك الظل بسا سا مدري كان يحرك الى الاوقات وحركة

الرحا اعني الذي العظمى والصغرى وحركتي الشعبتين الجامعة والمتوسطة من الفرجار

الشمس الثلث عند رسمها الدائرة العظمى والصغرى واجيب بان الاسلم ملازم الحجر لكن

امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز ارتفاعه بان يتحرك على الشمس مع سكون الظل

في جميع الصور عاليه يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم الثاني انه في الحركة البطيئة

الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة ولا امتناع للحركة ولو وقع في اثناء ذلك سكون لزم

تخلف المعلول عن تمام العلة وهو ممتنع وهذا بيان الوجه في الحركات بل جميع الممكنات ولذا بقي القياس

الحكمان ولذا ان يوجد الحركة في زمان ما السكون في جميع كون المتحرك بحالة على الاستمرار

الحركات يكون مسرعا بمعنى كونها باعادة القدر المسافة التي يحيط بها الزمان المعطى للمتكلمين لزم
ان لا اسرع لكونه سياتي من الحركات التي نشاهد في عالم العناصر كحركة الفرس وطيران
الطائر ومرور السهم ونحو ذلك لانا نعرف بسكنات هي اضعاف الحركات واللازم ظاهر
الفساد ووجه اللزوم ان تلك الحركات لا تسطح في اليوم بليلته الا بعض من حصة الارض في جميع
الارض بل الجزء الفلك الاعظم الذي يتم في اليوم بليلته دورة تامة الشمس تقول حسب ما علم وبالجملة في
السرعة تلك الحركات في غاية البطء فيلزم ان يتخلل حركة الفرس مثلا سكنات اضعاف ما
حركة الفلك الاعظم على تلك الحركات ويكون الحركات متموجة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على
الدوام او يحس بها في زمان اول من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف الاوقات ما يرى
متحركا لان السكون وان كان على ما عند جمهور لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى
متحركا ويفرق الحس بين الحالتين احساسا بتخلل السكنات من الحركات واجتماعها بها الحس بحيث
تفرق الحس بين ارتسامها لما قد يمتزج بما يعرف ثبوتها شي واحد الا ان الحركات لكونها وجود يظهر على
الحس حتى فشابهت السكنات مدخلها وان كانت السكنات في عالم الكثرة فترى الفرس متحركا
على الدوام ولا يخفى على المنصف تبع الادلة وضعف الاجوبة **قوله** ومن كل من الاسراع
والبطء قابل للتسلسل والضعف الحاوي لك فصل سهمان التي حركة تبعض حركة يسمى للحط
من البطء مسطه لا احظ لها في العموم لا بل لكل حركة حظ من السرعة ما الطلب من البطء
البطء الحاصل في السرعة فيتردد الاشد ما هي لهم من الكمال لان الحركة لا يكون بدون
ينقسم اي سلاد في اجلاء القصر لا الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية وكل حركة يعرض من
بين الحركة ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان تقطع ما النصف الى ما يقطع في ذلك الزمان
نصف تلك المسافة سرعته لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لو لم ينتهيا الى حد لما
فيهما عادة الخلاف فلم يحصى المضافا فلم يعود الشدة والضعف لكونه انتقالا الى حد
الى حد وضعفه ظاهر ومن تمسك على انقسام الزمان والمسافة الى ما لا يتمكن الحركة
في اول من وان كان ما لا ينقسم بحسب الفرض ومع بعض بحسب ذلك الزمان عن بلا بطء ويحسب تلك
المسافة بطؤا لا اسرع ومنها فصل بعض تلك السرعة بطل الجسم الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف
تلك المسافة وتلك البطء برهنة ما الجسم الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان ما هو كما
الابعاد مساحة يقطع الطول ساير في بعض زمان دما يحلو عن البطء ولما كون بحركة

الفلك الاعظم اسرع الحركات فما عدا السماء الا ما في الوجود دون ما في كل مكان اولا اسرع
ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان **قوله** المبحث السادس بعض الفلاسفة
من المتكلمين الى ان من كل جسم يكون مستقيم رجوعا ساكن فيه المتحرك سواء كانت السافله
الى الصوب او ولا اعطاها الى صوب احر ولا خفاء في حصول الزاوية اما كون
تقليد الانعطاف من الرجوع لان الخط واحد مساوه التجريد هي امر لا اتصال
لذوات الزوايا والانعطاف للسطح ماسم وقد عرف بانه لا يصال الحركات الا اسمى التي
يعمل نقطتي نقط ذوايا الرجوع ولا التي يعمل نقطتي نقط ذوايا الانعطاف والحد
في احتجاج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية انما اذا لو كان زمانيا يصح كل الزمان
اما ان يحصل الوصول ولا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل ولا يكون المفروض
زمان الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداء الذي ولا هي عندنا للاوصول واللامماسة والمباينة
والمفارقة ولا يرد ما قيل ان كلا من ذلك حركة وهي زمانية لانه ثم الانا متغايرا
صورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الانين ويكون الامتداد الزماني الذي هو مقداره
الحركة مركبا من الانات وهو مبطل على الحركة المنتظمة على ما سلم وجه الجزء الذي
لا يتجزى واذا كان بينهما زمان فللحركة فيه تقبل السكون ولما كان منع صرورة تغاير
الانين ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول في آن واحد الحركة الذهاب والاياب
الرجوع في ان واحد ومجملة مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواحدة يكون بداية خط
ونهاية خط آخر وليس يلزم من اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول في شيء
لان معناه ان يصدق على الشيء انه واصل وليس بواصل الا ان يحصل له الوصول واصل
الرجوع الذي هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسواد الذي هو لا حركة قوررهم
الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعثا كونها سببا
للمتحرك من حد ما تقريبه الى حد آخر مثلا وهي العلة للوصول الى الحد وان تجر
باعثا لا بعضا فلا يكون موجودة في آن الوصول اذ ليس الميل مما لا يوجد الى
حد الا في الزمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا تحدث الا بعد
ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد
ولا يتصل تتالي الانين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عادم الميل فيكون عادم الميل

الحركة ومنو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء منع كون الميل علة موجبة للوصول
فلا يلزم تعاقبهما ان الآن عندكم طرف للزمان ونقطة للخط فلا يمكن في
الخارج فالوسط الزمان انما هو موهوم محض فما عرض للزمان من الآنات
فمن الوصول او الرجوع وان اريد به زمانا لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا نسلم عدم الانتهاء
لجواز ان يكون آن واحد بحيث يلحقه من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نسلم استحالة تتالي
الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء لانه لا ينقسم بالوهم ايضا ولا جاز
في الحركة تالي ولا في الزمان بهذا الآن ما لا ينقسم اصلا للحركة استحالة تتالي الآنات
ووجود الجزء وكانهم يحملون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كما في بعض الآنات
الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الآنات بانها
للزمان فان قيل فما بال يحصل الآن لم يسلم وجود الجزء فتالي الآنين استلزمه ولا يلزم
على تقدير التتالي يكون الامتداد الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة
من الآنات بزيادة واحد فواحد ولا كذلك يحصل طرف للزمان بعرض ما فرض
حال مع حصول التسربان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط من
النقاط يستلزمه وقد يقال لو صح هذا لجاز ان يكون لزمان تالي الآنات او يحلل السكنات في
كل حركة مستقيمة اذا كانت على اجسام منضودة اذ كان المتحرك لا يماس المسافة الا
بسطح على التوالي كما اذا دحرجت كرة على سطح مستو او دحرجنا على ذلك انه موجود سطح
فان ان الوصول الى كل سطح غيران الا وصول آن فيجاب بان انسلم ان المسافة فيها
على جسم واحد او اجسام متصلة بحيث توهم ولا يحصى النقط والآن بخلاف ما اذا انقطع
فتحصل لها نهاية فانه لا بد من ذلك في المسافة ايضا لا نظير لها عليها او منه نظر لا يخفى قوله
ويدعم الجبائي في اثبات السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الحجر
انما يصعد بسبب ان اعتمادات المجتلبة على الميل القسري يغلب اعتماده اللازم له على الميل
ثم لا يزال يضعف بمصادمات الهواء المحروق الى ان تغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا ولا
ينتقل من الغالبية الى المغلوبية لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يحصل السكون
اذ لو تحرك فاما قسرا او طبعا وكل منهما مرجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل
فلم لا يكفي في ان الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا

ما هو المدعى وان سمي عدم الحركة في الآن سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى
تنقطع وتعدم فيحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا نزاع فيه قوله ايضا
اي العائل يعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم اسها الصاعدة
لا زمان سكون لزم ان من عن قعقعة سقوط لانه لا سبب لضعف القاسر الا مصادمة
المجروح ومن سبعة عدد السكون ~~لضعف المصادمة المحروق وفي سبعة عدد السكون~~
واشتد بالمنع بل الطبيعة تدريج الى القوة والقاسر الى الضعف بحسب الآنات ولهذا تكون
حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر انه ينتقل به لو لا مصادمة الهواء
المحروق لقوة القسر لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك ممنوع لجواز ان يكون لها
لما يكون طبيعتها وسقوطا من البطلان واما دليلا ان القاسر مع عدم القاسر السكون
ولحصول تعادل القوتين واسر الى السكون لحال تعادل الطبيعة ومن كلام ابن سينا
القاسر سكن الجسم في بعض الاحيان الى حد هذا من المعنى حيث قال لا مانع ان
السكون لما كان ضروريا الحصول لم يستطع علة كسا والقوة ثم السانية انه لو لزم لضرورة
تعادل القوتين اما استحالة تالي الآنين امتنع كونه في زمان بالآن كل زمان من
قد كان في حق ملك الصخرة واحتج بانه في زمان لا نقبل الانقسام الا بمجرد الوهم
الذي يمتنع ان يكون فيه مقدار للسكون وبعضه لا النزاع انه يستلزم وقوف الجبل
الهابط عند انتهاء الجرد له الصاعدة ولست ان الخردل لا يرجح مصادمة نزول الجبل
يكون من بلا انه الجبل فان قيل هلا يستا هذا ان الملا فانه كما حال الصعق دون الرجوع
كما في السهم الصاعد بل كل في حركة الحد الى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا
بعد الملاقاة قلنا لو سلم فهو في الحبل مستقلا لا مستحيل قوله المبحث السابع لا يكون
لجسم حركتان الى جهة واحدة كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه
السفينة الى الصوب الآخر فتعدد على المثل بعدد الحركتين او الجهتين منها بالذات
كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فانه لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى
يرى الشخص ساكنا في المكان وان كان فاما حركة السفينة يرى بطيا او حركة الشخص يرى
بطيئا وعلى هذا بني سرعة الكوكب وبطوه ووقوفه ورجوعه او الجهتين
متباينتين كالمتحرك يمينا في سفينة يجري شمالا صعده الى الجهتين بغلبة الحركتين

مبحث السكون والحركة

ولا يتحرك الجسم الى الجهات مختلفة كحركة الشخص سريانية بل مع سما الا في ما يحرك عريا
بحركة الريح حيوانا سكون يتحقق متوسطا بين تلك الجهات على حسب ما يقتضيه الحركات
قوله المعنى الثاني السكون مقابل الحركة فيقع في المقولات الا دفعة اما في الاين فمعنى به
الحاصل للجسم الى اسناد دات الاوضاع بان يكون مستمرا في المكان الواحد
في الفلك الثانية فمعنى به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان
يكون من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا
المعنى امر وجودي ايضا والحركة ولا يراد به عدم الحركة عما من شانه سكون بها
بمقابل العدم والملكة وتقابلهما من شانه بخرج عدم حركة ما عارض فالمعارفات والآلات
في ان ابدا الحركة او انتهائها مقابل في كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها عن
احيازها كالكليات الادراك والعناصر [illegible] ومن الاجسام الخالية عن الحركة
والسكون كالاجسام التي لا تماسها ما يحيط بها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف
في المكان السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه
ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه نظر قوله ثم ان مقابل
للخلاف مقابل الحركة والسكون واما الخلاف في ان ابداء العين الحركة في المبتدا
فالمقابل السكون في المبدا والمنتهى او كلاهما فادا العين السكون في المكان
له الحركة منه او اليه او كلاهما والحق هو الاخير لصدق حد التقابل [illegible] لو ارتد
المقابل للحركة ما يطرا على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرا على السكون وهو الحركة
فيه وما يطرا عليه السكون هي الحركة اليه وما قال ان السكون في المنتهى كمال
للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة ستادي الى السكون في المنتهى والشيء لا يتادى الى
مقابله مردود بمنع صغرى الاول وكبرى الثاني فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة
والحركة تنتهي الى [illegible] وهو مقابل قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون
ليس عدم الحركة [illegible] لا لكان المتحرك في مكان ساكنا فيه بعدم حركته في
مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي تاتي فيه الحركة والحركة في المكان
نفسه مقارنة للمكان نفسه وذلك لان الحركة عنه لا الحركة التي [illegible] الى السكون
عدم الحركة في مكان ما فيمنع عموم السلب بما يتحرك في شيء من الامكنة مقابل للحركة

من غير تزيد وتنقص او تخلخل وتكاثف ومن الكيف م

على الحركة فهو السكون في المبدا، وكذا في جانب الحركة فان ما يطرا اه

يتادى

في مكان ما قوله ويضاد السكون لتضادهما فانه اذ لا عبرة بتضاد الساكن والمكن
والزمان على ما مر ولا يعلق السكون بما سبق وما اليه قوله ويكون اي السكون
طبعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء وارادة كوقوف الطير
في الهواء والطبعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا
لان الجسم اذا خلي وطبعه لم يكن بد من موضع معين لا يطلب مفارقته ولا يتخلف
في السكون بركت انما عرض التسلط فالركن للحركة كما في البحث الثاني فان قيل سكون
الانسان على الارض مركب من الطبعي والارادي وليس الا [illegible] هو واحد [illegible] المتعلق
في علمه والتحقيق ان الطبيعة فقط وانما الارادة تركت اثارها الى الحركة فان قيل من
الطبيعة والارادة والقاسر انما تصير تامة علة السكون عند عدم [illegible] الحركة
وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تبدل [illegible] على حركة واحدة
كما في الحجر المرمي الى فوق [illegible] قوله العقل
الساذج من الاضافة التي [illegible] اي النسبة التي لا
تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذا يسمى مضافا حقيقيا
المجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد في المواقف من ان [illegible]
المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا بخلاف المشهور ثم قد يطلق عليه لفظ المضاف
بمعنى [illegible] كالاضافة على ما هو قانون اللغة والحكماء تكلموا في هذا الباب اولا في المضاف
المشهوري لان الاطلاع في بادي النظر على المركبات اسهل وعرفوا المضاف على اسم
الحقيقي والمشهوري بما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرا
اخر يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول وهذا معنى تعقل ماهيته بالقياس
الى الاول وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل
ماهيته بالقياس الى الغير ان تعقلها لا يتم الا [illegible] حتى ان تعقل ماهيته بالقياس
الى الغير المقابل فما لا يعلم لاحدهما على الاخر فيخرج ما يكون تعقله مستلزما
[illegible] لتعقل شيء كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا انما يتوهم ويرد
اذا كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات فيما ذكر في المواقف من انه
ليس معنى [illegible] تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير [illegible]

مبحث الاضافة

المضاف الحقيقي والمشهوري

النسبة كما يكتب يحمول على حذف المضاف اي طرفي نسبة اللوازم او على ان ذلك اشارة الى المعنى اي ان اللوازم النسبة من قبيل القسم الذي يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا **قوله** وهذا ايضا ذكره بانه معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل من المضافين الى الاخر من حيث هو مضاف كما يقال الاب اب للابن والابن ابن للاب واما اذا لم تعتبر الحيثية لم يجب الانعكاس كما اذا قيل الاب ابو الانسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال الانسان ابن الاب فظهر ان وجوب الانعكاس انما يكون اذا وصف الطرفان بما يحاذي الاضافة وعلى تقدير ان يكون الوصف غير مضاف لا اضافة وهو الذي اليه الاضافة فلا اذا اعتبر مثلا قيل التقوى مع في جانب الاضافة للاب كان الاب مضافا اليه واذا اعتبر الموضوع مع اعتبار الحوالي لم يجب الانعكاس بل لا معنى له اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد اما على تساوي الحرفين في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعلم الانعكاس انما هو حيث يكون المضاف بما هو مضاف لفظيا موضوع وفيه نظر **قوله** والقسمة في الى ان القسم التي هي المضاف الحقيقي قد يكون متوافقة في الجانبين كالاخ وقد يكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف وقد يكون محدودة كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص والتعبير عن المضاف متوافق لا يعبد الى حرف مناسبة وقد حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع بل لها التعبير على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وربما يستر ذلك وقد تعين حيث ينتفي تلك الدلالة في المضاف التي مثل حنك الطرف يعبر عنه بانه في الجناح او في المضاف كعلم العالم ويعبر عنه بما للعالم او عروض للاضافة ولا يعتبر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالمحاسبة الى الا ذلك والمعشوقية الى العاشق اذ في كل منهما لا بدّ من العلم بخلاف المعلومية وقد لا يعتبر اصلا كما في المتيامن والمتياسر فانه الاتصاف بذلك لا يكون بلا عسار في شيء منهما ما لم ان يحسبا فلا يكون المضافات بحصر في اقسام المقادلة له والتي بالزيادة والتي بالفعل والعقل مثل العو والتي بالمحاكاة واما التي بالزيادة فما يحقق الكم كالعلم واما في العوة مثل القاهر والمالك المانع وعو ذلك والتي بالفعل والانفعال

كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فانهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا لا ينضبط بعلوم ويحتاج الى عبارة وقد نقلها في المواقف هكذا بعيدها الاضافة تحصر في اقسام في المعادلة كالمالك القاهر والمانع وفي العقل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد كالمجاورة والمماسة **قوله** وهي اي الاضافة تلحق موجودة بالواحد كالاول والجوهر كالاب الكم كالاكثر الكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب الوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا **قوله** وتحصيلها بكون بالاضافة الى المعروض يريد ان للاضافة ليس لها وجود مفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتحصيلها بخصوص ما للحوق وحينئذ تتنوع الاضافة وتحصيلها فان المشابهة مثلا مواقعة في الكيفية وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من المحل والاضافة كالكيف الواقع فانما هو هي نوع من المضاف لا اضافة لهذا ابيما على ان المعقول من الامر الذي يعرض له التقييد واللحوق على المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا لا المجموع المركب ولا المحل بحسب المعقول كان كل مشتق من العرض بقوله **قوله** وسكانوا الطرفان يعني ان كل اضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة مثلا الضعف المطلق على الاطلاق بازاء النصف المطلق على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء نصف كالاثنين وكذا اذا كان في احد الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان في الطرف الاخر كذلك فان مثل المتعلم والمعلم متضايفان مع انهما لا يوجدان معا فليسا المتضايفين بما هي مفهومهما لان التضايف بين مفهومي المتعلم والمعلم معا في الذهن واما الاوصاف من الناس وذاتا المتضايفين قد يوجد كل منهما بدون الاخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما دون الاخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل منهما دون الاخر كالعلم مع معلومها الخاص **قوله** هذا اشارة ان ما ذكروا ان كان يشعر بان للاضافة وجودا في الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج

[illegible] الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل
[illegible] بحال مغايرة لها حالة فيها فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في
الامور الموجودة الثاني انها لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود واتصافها
بالوجود لصفة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور او
حلها الى ما ليس انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في
الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها وبالمتصف بتلك الخصوصية بالوجود لم يكن
الاضافة موجودة لكن الاتصاف لصفة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق
الاضافة فيلزم تقدمها على نفسها الثالث انه يلزم ان يوجد لكل علة صفات لا نهاية
لها بحسب الاضافات الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة
وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلاثة بان
المحالات المذكورة انما تلزم على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة
فيكون المستحيل هذا الا وجود بعض الاضافات وذلك لان استلزام الايجاب الكلي
الذي هو سلب كل الافعال الاضافة طبيعة ولعله ولا يختلف افرادها بامتناع
فامكانه لانا نقول ان طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض
وقد يستدل على وجود الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض واذ ليس ذلك
بحسب وجود اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا [illegible]
[illegible] والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوق كما في قولنا زيد اعمى
هو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى **قوله** ثم المشهور على الشرح ومشابه على ما ذكرنا
من ان الاضافات المتكافئة [illegible] لا [illegible] لعروضها كانت [illegible]
لها في الاحكام [illegible] الاستقلال او ما ذكره [illegible] ان التضايف لا يعرض
[illegible] الاستقلال [illegible] ان [illegible] وكذا الامر للابد
[illegible] لو لم يكن للاضافة [illegible] لعروضها في هذا الحكم لكان [illegible] لكن
[illegible] التضاد [illegible] لكن
[illegible] التضاد [illegible] ان يكون [illegible]
يدل على ان المتضادين لا يتضادان [illegible] انه لا [illegible]

اما يستلزم صدق المذكور الذي هو سلب الحكم الايجابي الكلي

الاضافات تابعة لمعروضاتها في التجنيس والتنويع والتنصيف

على [illegible] الاخر ولا يوجد الضدين اذ لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر لا مثال
الشيء الذي لا يضاف به هو موضوع الاخر ولا يرد على الحسي لانا نقول التضاد
او التضايف انما يعتبر فيما يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية والاثر
فيكون في موضوع وصف التضاد او التضايف للموضوع باعتبار [illegible] والماء غير
ذلك مما يمكن حمل كل منهما بدون الاخر او في التضايف **قوله** وما يرد اسناده
الى وجه التنويع من يتوهم ان الاضافات يتبعها [illegible] لمعروضاتها وتوهم ان
المعروضات لا توجب تنويع العوارض لكن لا يخفى ما فيه من اخذ المعروض في
حاشية الانسانية في التناسب تارة للانسان وتارة المتناسب **قوله** ومنها المتى
كما ان الاين نسبة الشيء الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا
انها قد يكون لوقوع الشيء فيه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الان فان [illegible]
[illegible] ولا يقع في الان كالوصول الى منتصف المسافة مثلا والوقوع في الزمان
قد يكون بان يكون للشيء هوية اتصالية منطبقة على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه
وهو في الحصول على التدريج وذلك كالحركات فانها لا [illegible] ولا يكون
انه لا يوجد في كل الزمان ان الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه فيكون حصوله
دفعة لكن على الاستمرار [illegible] الى ان يكون حاصلا في الان الذي هو طرف
كالكون والآني لا يكون حاصلا في كل كالوسط اعني كون المتحرك على [illegible] فيما بين
طرفيها **قوله** وهذا تصريح [illegible] ان [illegible] وموضع بعض الاساتي
الان الذي هو طرف للزمان [illegible] على انه موجود [illegible]
الشيء فيما لا وجود له لكن لا يخفى انه لا يخفى لطرف الشيء الخارج الا [illegible]
وانقسام بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم والفرض فقط [illegible]
ان ولا شك انه على الانقسام دون [illegible] لا يكون الآني ان يلزم
[illegible] الان [illegible] يكون [illegible] جميع الزمان الذي هو [illegible] الوجود
لكن لا على التدريج [illegible] الان [illegible] انه لا يوجد في كل الزمان
ان الا وذلك العدم حاصل فيه على [illegible] الاشكال لان الكلام في حالة
العدم وهو اني ويكون هذا الان مغايرا للان الوجود [illegible] **قوله**

مباحث المتى

حاشر

ثم المتى كالأين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعته
وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا أو شهر كذا إلا أن الحقيقي
المتى يجوز فيه الاشتراك بأن يقع أشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الأين
مباحث الوضع — وهو ظاهر ومنها الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى
البعض بحيث تخالف الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف
ونسبة أجزائه إلى أشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فإنه
هيئة بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين أجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله
من تحت ... الانتكاس ... على الإطلاق يكون له الوضع
الأمور الداخلة فقط ... على الإطلاق بالعكس فيما هو محيط ومحاط فيما
للعارض ومحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد
يكون بالطبع كقيام الإنسان ولا بالطبع كانتكاسه ويجري فيه التضاد فإن
القيام والانتكاس وجوديان متنافيان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف
ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانتصاب والركوع قوله
مباحث الملك — ومنها الملك ويسمى الملك والجدة ويفسر بالنسبة الحاصلة للجسم إلى حاصر له أو لبعضه
ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ... الحيوان إلى إهابه وعرضناكم
... إلى ... ولا يقال ... الاشتراك لنسبة الشيء إلى الشيء ...
استعماله إياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد ...
فلا تعرف هذه المقولة حق المعرفة لأن قولنا له كم أو له كيف أو له مضاف ...
... أو له جوهر ... أو ... كما في ...
في قولنا ... لم يقع عليها ... الطبيعي لكن بالقيام والتسكين
... إن ... الجسم إلى شامل ... ينتقل بانتقاله
التنقل — والتسلح ... لم يكن لهذا المعنى من ... في عداد المقولات ... كان
مباحث أن يفعل وأن ينفعل — ... قوله ومنها أن يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال
للمسخن ما دام يسخن وأن ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي
للمتسخن ما دام يتسخن وأما الحاصل للمتسخن عند الاستقرار إلى انقطاع

عند كالطول الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق الحاصل للثوب
والقعود أو القيام الحاصل للإنسان فليس شيء منها الفعل وإن كان قد يسمى أثرا
أو انفعالا بل من الكم أو الكيف أو الوضع أو غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل
قبل الفاعلين ... كقوة للنار يسمى أحراقا ويجري في كل من المقولتين التضاد
فإن التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فإن
النار أشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذي هو الحركة إلى السواد شبه
هو أقرب إلى الاسوداد الذي هو النهاية في ذلك وأسرع وصولا إليه من
آخر ... الإمام وجمع من المحققين إلى أن ثبوت هاتين المقولتين إنما هو في
الذهن إذ لو وجد في الخارج لا متنع كل منهما إلى حيثية لم يتأثر آخر ... وقد
امتنع كون التأثير نفس الأمر على ... كونهما من الأعيان الخارجية
يلزم التسلسل المحال وترتيب أمور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين
وأجيب بأن ذلك إنما يلزم لو كان كل تأثير وإيجاد حتى الأثر الأول الحادث ...
لا زمان ... أن يفعل ... حصول حتى الأمر ... أن ينفعل
كذلك بل إذا كان الفاعل ... المنفعل من حال إلى حال على الاتصال الأشبه
فحال الفاعل هو أن يفعل وحال المنفعل أن ينفعل حتى ... إلى أن يفعل
والتحريك وأن ينفعل بالتسخن والتحرك وما لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا
يتغير ويتحرك وأنواع هذا الجنس هي أنواع الحركة ففي الجوهر التكون والفساد
وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الأين النقلة وفي
أن ينفعل هو تصيير الجوهر من شيء إلى شيء ومعنى من أمر إلى أمر ما دام سالكا
الأمور ... على اتصال ما لم يكن كما ... قليلا قليلا وشيئا فشيئا
اتصال إلى أن يحصل ... وعلى هذا فقس البواقي وأن يفعل هو أن يفعل
بالاتصال على نسبة إليه إلى أجزاء ما يحل فيه في المنفعل حين ما ينفعل فالتسخين
ما ... الجوهر من الحرارة إلى ... سخن ينفعل من
الحرارة إلى نسبة إلى حرارة أخرى على الاتصال وأنواعه على عدد أنواع أن ينفعل
فإن كل تغير وحركة فله تغيير وتحريك كالتكوين للتكون والإفساد للفساد

وكذا انواع الانواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا ما قيل الصواب ان
يقال مضادة لان شيء وان يسخن لان يبرد كذلك ان يهدم مضادة لان يبني وان
يسخن لان يبرد وعلى هذا ما ليس التواني وقال ابن سينا اما او تر لفظ ان يفعل وان
يفعل على الانفعال والفعل لانهما يدلان على الحال التي فيها الفاعل والمنفعل ما اصطلاح الحركة واما المعولة
ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك
ولفظ ان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك **قوله** المرصد الرابع في
الجواهر وقد سبق تعريف الجوهر على رأي المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على
مقدمة لتقسيمه وما يتعلق بذلك ومقاصد لمباحث الاجسام ومباحث المجردات
اما تقسيمه على رأي المتكلمين فهو ان الجوهر لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما
ان يقبل الانقسام وهو الجسم او لا وهو الجوهر الفرد وعلى رأي المشائين
من الحكماء فهو انه اما عقل او نفس او جسم او هيولى او صورة وظهر في بيان ذلك
طرق ثلاثة على ما يروون من نفي الجوهر الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق
جوهرين حال ومحل هما جزءان للجسم وتحقيق ذلك من قول اعلم ان الاصل فيها
اشكال لا يخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا في جوهر اخر فهي الصورة
والا فان كان محلا له فهي الهيولى والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم
والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا فالعقل الطريق
الثاني ان الجوهر ان كان مفارقا في ذاته فاما ان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر اخر
فاما ان يكون مفارقا في فعله ايضا وهو العقل او لا وهو النفس وان لم يكن مفارقا
في ذاته بل مقارنا لجوهر اخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا له او مركبا منهما الا انه لا
يكون كذلك كان مفارقا للمفارق الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا
للابعاد الثلاثة فهو الجسم والا فان كان جزء منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة
وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء
ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب
فاما دخول الخشب في جوهر الكرسي فمادة او دخول شكل الكرسي فيه فصورة
وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك

المقصد الرابع في الجواهر

تقسيم الجوهر على رأي المتكلمين والحكماء

بعد قول لا بعقل فان قيل الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها
عن الصورة كما سيجيء قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها من حيث
انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء ان المادة
فيما لا يكون باعتبار ذاته وحده للمركب موجودا بالفعل بل بالقوة والصورة انما تصير
هو ما هو بالفعل بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بلا المادة لكان مستلزما
لحصول المركب بالفعل البتة فان قيل الداخل في قوام الجسم الحال في المادة التي هي
احد الاقسام الجسمية اعني الهيولى الاولى البسيطة انما هي الصورة الجسمية واما
النوعية فمحلها الجسم وان كان يسمى بحسب توارد الصور عليه هيولى ومادة
فلما الصورة النوعية وان لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه
من الفلكيات والعنصريات ويجيء ان محلها ايضا هي الهيولى وعند الاولين من الحكماء
الجوهر ان كان معنى التجرد فإلى وهو الجسم للاعتراف لا يصح جوهر حال هو الصورة
والمحل هو الهيولى فاما الهيولى اسم للجسم من حيث انه قابل للاعراض الحاصلة للاجسام
المتنوعة والصورة اسم لذلك عارض وان لم يكن مجردا او روحاني وهو النفس والعقل
قوله وقد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان
الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض وان الحال
لا يقوم بنفسه فلا يقوم عرض وان جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون
بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما
في عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لا يقوم
بشيء وان قيل اسناد العرض الى المحل بعموم ضروري وهو معنى الموضوع
والعرض الذي يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بين العرض والموضوع مباينة
قلنا اسناده الى الموضوع يجوز ان يكون بواسطة هي العرض والمحل الاولي
الذي يقوم به كاسناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم اسناده
الى الموضوع ان يكون محله الاولي موضوعا **قوله** وقد توهم لما كان معنى الموضوع
هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه
عن الموضوع ظاهرا الا انه قد توهم اختصاص ذلك بمجردات الجواهر وفي

بيان النسبة بين الموضوع والمحل والعرض والحال

دون كل منهما لوجود أحدهما إنما يفتقر في الوجود إلى أحدهما لا بعينه التي هي عبارة
لهما لكونهما مجموع لم يعلمها بالطبع وبأنهما إنما يفتقر فاعله بالتعيين لا يلزم لها من هي
كلمات بل وبها وجود كما دل بأنه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكي
عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال والتخصيص بما يكون موضوعا للحكم بالمعنى
الأول دون الثاني وورد السابق بأن معنى كون الصور جواهر أنها في محل لها ما
إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وأما من حيث حلولها في الهيولى الجسمية وما
يتبعها فهي من قبيل الأعراض الجسمية لا الجواهر الحقيقية **قوله** وأما اللغة

تعريف الجسم عند المتكلمين

فلا دلالة لها على النزاع في أن لفظ الجسم لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات
موضوع بإزاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث كما يشار عليه لكن حقيقته
لو يكتنه لو أرجع كر النزاع في تحقيق ماهيته ولهذا اختلفت العبارات في تعريفهم وأدى ذلك
إلى الاختلاف في بعض الأشياء أنه هل يكون جسما أم لا فعند المحققين من المتكلمين هو
الجوهر القابل للانقسام في غير جهة بالأقطار الثلاثة ولو وهما ولو قابل جوهرين
فرد بين كان الجسم هو المجموع لا الكل وأطلق عليهم هذا زعم القاضي حسبما حكاه عنه
وكل جوهر ولو جسم ما أو من الصغير على أشياء قسام الثالث بالجزء
لا اتساع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء بالتعين فانه وهو معنى المؤلف
والحق أن الثالث معنى من السنين سيرا أسباده إلى المجموع من حيث هو مجموع
فيكون مولفا من الشيء وإلى كل واحد فيكون مولفا مع الشيء كما قال في المحكي الأول
هو المركب الذي فيه الأشياء والمؤلف المركب الذي لا شيء منه كاملا فالجسم
هو المؤلف بالمعنى الأول والجزء بالمعنى الثاني فلا يكون للوسط فاعل المراد بما
لنا الموضع جامع معارضة الأجزاء اللغوي المشعر بالانضمام المقتضي للتعدد وهي
المشهور عند المعتزلة لصعوبة كما هناك فالحواس مع اللون وهل الأول
النزاع لفظا عائدا إلى أن لفظ الجسم بإزاء أي معنى وضع وصاحب المواقف
عائدا إلى أنه هل يوجد عندنا جميع ما هو وحصول الجسم عرض حلس
ابتدا لبعد والاتصال والنسبي لصعوبة الأمر كما هو على ما يراه المعتزلة أم لا
الجسم هو نفس الأجزاء المجتمعة والعامي حكم بوجوه لكن برجم أنه ليس فاعلا للجزء

كما هو رأي المعتزلة بل لكل جزء بالتعين نعم يمكن يكون مسمى الجسم من أن الجزء بمنزلة
المادة والتأليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لأن جميع ما هنا أيضا بالكون
مع علم ... وأن حصل النزاع ... المعتزلة بمعنى الجوهر والكون بالتأليف
دون قسمته ... الكل لأن القاضي يقول بالتأليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهر

تعريف الجسم عند المعتزلة

قوله وعند المعتزلة المشهور منهم في تعريف الجسم أنه الطويل العريض العميق ولا نزاع
في أن هذا التعريف ليس رسما بالخاصة ومعنى كونها خاصة على أنهم لا يعنون الجسم التعليمي
الذي هو كم له الأبعاد الثلاثة لتكون هذه عرضا قائما بمحله فيشير إلى ذكر الجوهر
لاحترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالطائر الولود للخفاش ولا
يضر كون الجوهر جنسا لأن المركب من الداخل والخارج خارج على أنه يحتمل
أن يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول أي الامتداد المفروض أولا فيه أصالة فلا
يشمل الجسم التعليمي لأن هذه الأبعاد لها أو عرض بأن الخاصة إنما تصلح للتعريف
إذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك أما الشمول فلأنه لا يخط بالفعل في الكرة
ولا سطح فيما فرض من الجسم الغير المتناهي فإنه جسم وإن امتنع بل لا بد من خارج
بخلاف ما إذا فرض أنه ليس بجسم وإن الدوحة من لوازم الماهية وأما اللزوم
فلأن الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا وعرضها أصابع وتارة ذراعا
وعرضها أصابع فلا يكون شيء منها من الأبعاد خاصة للجسمية واحد بعد تسليم أن
أسماء الخط والسطح بالفعل مستلزم على انقسام الجسم بالطول والعرض والعمق
بأن المراد قبول تلك الأبعاد وإمكانها وهذه خاصة شاملة لازمة على أن ما ذكر
من زوال ... فإنما هو الشكل عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هي
التي تنقل من طول إلى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الأبعاد وهي لازمة وإنما
الزوال للخصوص ... المقادير والطول خاصة للجسم وعلى
هذا ما ... بالجوهر الطويل فأي حاجة إلى ذكر العرض والعمق ... إنما
يصح ذلك لو كان كل جسم جسما عند المؤلف من جزئين وهم لا يقولون بذلك
بل عند النظام أجزاء الجسم غير متناهية وعند الجبائي أقلها أربعة بأن
يوضع [illegible] إلى الحد بأربعة

٢٥٦

توضيح ذلك انه لم يبق مما ذكره سوى ان يقال ان توضع خردلة ويحسب اجل جانبي
الخردلة واحد وهو ان احد الثلاثة جزء واحد وتمام تعريف المثلث على وضع
المثلث الثلاثة على ملتقاها يحصل بكونه لان جار ذلك عليهم في
الجمع لاستلزام الانقسام على ما يجيء والحاصل ان الجوهر المركب الذي يكون
على اجزائه اقل من ادنى ما يصح تركب الجسم منه او يكون تركبا من اجزاء على
واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط او من جهتين فقط وهو المسمى بالسطح
واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ... عدم تعدد العرض والعمق
وعند الفلاسفة المتوسط الثاني هو الذي ذكره ... الفلاسفة وحاصل رد
ظاهر ... من ذكر الجوهر اجزاء اعم الجسم التعليمي وانه للعمق
الابعاد بالفعل ... ارسطو وشيعته بالمقصود هو الجوهر القابل
للابعاد الثلاثة اي الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة ...
المتقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر بحيث كان ما على
جنبيه ... الزاويتان الحادثتان يكونان متساويتين
وتسميان قائمتين وان كان مائلا ... يكون احدى الزاويتين اصغر
وتسمى حادة والاخرى اعظم وتسمى منفرجة ... في الجسم ... اثنين
ثم اخرى قاطعة في ...
... بالقسمة الى كل من الاولين ... وهذا الثالث يعني
... ابعاد ... قاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد ... ان
المعتبر في الجسم ... الابعاد على هذا الوجه وان كان ... الابعاد
لا على هذا الوجه ... في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون
الا كذلك ... ابعاد ... على هذا الوجه ... السطح
يكون ... المتقاطع على زوايا قائمة لا الى ... ومن
توهم التعريف بالجوهر القابل للابعاد ... للسطح ... الجوهر
الفرد ... وكان ... اجزاء عن السطح اي على توهم كونه جوهرا
ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا ... بل يجعلون الحاصل من ... السطح

تعريف الجسم عند الفلاسفة

٢٥٧
٢٥٦

هو الجسم الطبيعي لا غير ... ان معنى ... اذ يعد السطح ان لا يسمى القابل
للابعاد ... الجسم الثاني ... المتصل ... الجوهر
... وهذا اعلم ... هذا القيد ... الجسم التعليمي وانما
... العرض لا ... الجسم ... الابعاد بالفعل للانها
الجسمية ... في السمعية ... بالتحليل والتركيب
... الجسم ... السطح والجسم كما في ...
الخط في الوجه ... كما في الكرة المصمتة والاسطوانة ... الامكان لان ...
العرض ... كان في ... الابعاد
... الى ... لا يمكن ... الظاهر ... ذكر الامكان
اما ... الى ... العرض ... ان المراد بهذا الامكان
الامكان العام ... ما يكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل ... كما في ... الافلاك
او ... كما في العناصر ... بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة
... الى ان المراد بالابعاد ... الامتدادات ... في الجهات على ما هي
... التعليمي ... الجسم ... المحصور بين السطوح حتى ان
السطوح ... الجسم ... جوهرا هو الجسم الطبيعي و ...
التعليمي ... الخطوط ... لو كانت بالفعل ...
كل جسم بالفعل وهذا ... الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم
... الى انها الخطوط التي لا توجد في الكرة
الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحركة كالفلك وان ... خط بالفعل
... الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات ... الجسم
... الى ... على زوايا قائمة ... الابعاد
... الخطوط ... المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق ...
بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي والاتصال الذي هو ...
... كون الجسم ... بالفعل ... بالفعل بل للانفصال الذي هو ...
بالفعل ... البعد ... البعد ... الذي يكون بين

عن سطح البتة ومن شأنه ان يتوهم فيه امتداد من نوع يتناهى به الى ان يكون
نقطة خطي من عرض خط وسطحي من عمق سطح كما في الجسم الذي لا انفصال فيه ولا خلل
بالفعل فاذا كان كذلك فرضت فيه نقطتين بينهما بعد خطي ولا خط او فرض خطين
بينهما بعد سطحي ولا سطح وذلك البعد الخطي طول والسطحي عرض
فنطلق العرض من الطول والخط من العرض والسطح بحيث يوجد الاول الا
الثاني واما لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض **قوله** والمراد ومنه
اورد الامام ان الوهم يفرض في الابعاد الثلاثة فيه وليس بجسم فاجاب بان
المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في موهم الرطوبة ما يسمى الاشكال
في متوهم فلا حاجة الى تحقيق المقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالعقل التي هي جوهر
مجرد يقبل الابعاد الثلاثة المتقاطعة ولا قطعا بان الوهم خارج عن الجوهر
والحاصل ان المراد صحة فرض الابعاد بحسب تحقق الاتصال بها وذلك في
الوجود المتصل للعروض اعتراضه ان الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلاثة
فيها فانه ان فرضها الابعاد يكون شروطا متساويا للصورة الجسمية ولا يجوز
ان يكون الصورة جزءا من القابل الا مرة بعد ما هو من اتصاف العقل والحس
دون الامكان والهيولى بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير وجوابه ان ما
اتصف بالهيولى ينبغي ان يكون هو الصورة الا الاعراض من الكميات الكيفيات وعرضها
كيف وقد صرحوا بان لا حظ للهيولى من الصلابة والابعاد كلها الصورة ولها
اتصال جوهري يقبل الابعاد الفرضية على انه لا يبعد ان المراد
بهذا القبول ما هو بالفعل وليراد بالقوة هذا الاعتراض بالهيولى المجردة عن الصورة الجسمية
اوجه **قوله** ويتجه الطاهر ان التعريف المذكور رسم للجسم
الحكمي ادخل فيه جنسه الجوهر القابل للابعاد اعم منه من وجه ولا
كذلك حال الفصل وهذا يشعر على ان المركب من امرين بينهما عموم
وخصوص من وجه ماهية اعتبارية واما حصول حقيقة الجسم بالابعاد
المفروضة على تعقله واما التمسك بان تركب الجسم بما هو من الهيولى
والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد لتكون التعريف بهما حدا وهو صعب

دفع ايراد الامام على تعريف الجسم

انظر ان التعريف المذكور حد او رسم

غرضه بيان لعرض من كل خط الخارجية والاجزاء العقلية التي هي الذاتيات
نقل عن الشارح انها اشعر بانه يرد ذلك ان هذا حدا ورسم ما نقل الامام كونه
حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه
منها انه مفسر بالموجود لا في موضوع والوجود زائد على الماهية لا داخل
فيه من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج فلا يصلح جزءا للماهية
عدم الاحتياج الى الموضوع عدمي لا يصلح داخلا في الحقيقة لا سيما الجنس الاعلى
بل جميع الكلمات المعقولات الثانية لا تدخل المتقدمات منها الا الطبيعية
كالجسم للحيوان ونحو ذلك منها انه لو كان جنسا للجواهر لكان مميزها
لا محالة فصلا فيلزم ان الانواع المندرجة تحت جنس فكذلك الفصل اما
ان يكون جوهرا فيتسلسل الكلام الى غير نهاية ويلزم التسلسل واما ان يكون
عرضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزام افتقار الجوهر الى
الموضوع وايضا يلزم كون العرض جزءا للجوهر ونسبة تحت الوجود على
ان الفصل مع النوع الواحد ولا يخفى القابلية وامكان العرض وجزئيته
ويجوز لك من العبارات امرا لا يحصل في الخارج والابهام يجعل القابل ضروري
انه من المعاني العرضية دون الجوهر ويرد الكلام الى تلك القابلية
ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على
قابلية اخرى سابقة عليها وهو باطل بالاتفاق سيما وهذا التسلسل يحصر
من حاصرين هما هذه القابلية والمحل واجيب عن الاول بان الموجود لا في موضوع
لا داخل تحت الاجناس العالية وعدم جنسية العارض لا يستلزم عدم
جنسية المعروض وعن الثاني بان كون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم
افتقارها الى فصل اخر وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا لها ايضا
لا نوعا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلية
بل القابل بمعنى الامر الذي من شأنه القبول كالناطق لا الانسان بمعنى الجوهر
الذي من شأنه النطق اي ادراك الكليات لا مطلق فهذا فصل للجسم لاخر
فكيف يكون فصلا الا بالقبول هو نفسه تحت الخارج وجزء تحت الذهن كالجنس في

شارح المقاصد هذا الكلام لعل لم يستلزم كون الفلك جسما واحدا متصلا الماهية
وقد ورد صاحب المواقف بعد نقل هذا بانا نجيب بانا ... كالهما ... الخلف وفي حل
قوله المبحث الثاني ذكروا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان
الجسم البسيط اعني الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الطبائع اما ان يكون
انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية
اولا فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب
جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكن لا خفاء في ان ما لا يكون
جميع انقساماته بالفعل يحتمل ان يكون بعضها كذلك كما هو مذهب ذيمقراطيس
من ان الجسم متألف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية
فلذا احتاج لنا الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط
المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام
في الاقطار الثلاثة بحيث لا يتألف من اقل من ثمانية اجزاء او من اربعة والفلاسفة
القائلون بالاجزاء التي لا تتناهى الانقسام فمنهم من جعل قبول الانقسام مفتقرا
الى الهيولى ومنهم من منع ذلك واما ما سطح النجار وضرار من المعتزلة فذهبا الى ان الجسم
مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروائح ونحو ذلك
فضروري البطلان والذي يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلاثة الاول
للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد والثاني للمشائين من الفلاسفة
انه مركب من الهيولى والصورة والثالث للاشراقيين منهم اي في نفسه بسيط كما هو
عند الحس ... ليس ... الا واما ... الانقسام ... ولا ... الى حد
لا ينتهي الى ... الاجسام كما هو ... ... وكان ... اما
الفرق على ... سواء جعلها الصورة ... الاعراض الا انها عند
... بين الجسم ... المقادير ... والمقادير من
حيث الحلول ... وعند المشائين جوهر ... جوهر اخر حال فيه يسمى
صورة ... يتركب منهما جوهر قابل للمقادير وسائر الاعراض هو الجسم وعند
المتكلمين هي الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف ... الجسم ... التأليف

عندهم ... الصورة ... المشائين الا انه عرض لا تقوم بذاته بل بمحله
الصورة جوهر يقوم بذاته ويقوم به محله الذي هو الهيولى قوله للبحث الثاني
للمتكلمين في كون الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى طريقان احدهما اساسه ان ... الانقسام
يستلزم تحقيق الاقسام ويعلم ... الكلام ان كل جسم فهو قابل للانقسام وما
وكل ما هو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل لوجوه ... ان القابل للانقسام
لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم ... الوحدة
الانقسام وجه اللزوم ان الوحدة ... عارضة ... القابل ... الزوال
... الانقسام ... والتجزي ... وانما
المحل يستلزم انقسام الحال ... ان الحال في كل جزء غير الحال في الاخر وان
الوصل ... الاعتبارات ... ولو سلم ... من الاعراض السارية الى
... انقسام المحل الثاني ... ولو كان واحدا لما ... الجسم ... اجزائه
... الصورة ... الهوية الواحدة واحدات ... اخرى
اللازم باطل للقطع بان ... البحر ... على ... واحدا ... البحر
... ان ... بالبحر ذلك ... من الانقسام ... في اخذ
... عروض الانفصال ... تلك ... غير ... الانقسام
ولكن في ... زوال ... للحل ... وهذا ... يقولون
ان القابل ... يكون ... الكلام الى الثاني
انها ان كانت ... المرام وان كانت ... الاجسام كذلك
فظاهر البطلان للقطع بان ... الصورة غير ما هو محل للصورة الاخرى
وان ... ولزم ان ... الجسم ...
جميعا ... اجتماع القابل مع المقبول ... الا ان ... المثال
استعداد محض ليس في نفسها ... ولا الكثرة ... الكثرة
ان الانقسام لو لم يكن حاصلا بالفعل ... عن النصف ... حصول ... نصفها
واللازم باطل لان ... النصف غير ... السدس كذا الربع والخمس وغيرهما
فيكون الجزء الذي هو ... النصف ... الذي هو ... الربع وهكذا

غيره واحسن يمنع الملازمة فان استلزام الخواص لما يحيل اختلاف فرض الانقسام وعدمه
انما هو نفسه والمباينة والرتيبة وغير ذلك اسباب لاعتبار استحكم بها الفعل
اعتبار الانقسام وكذا امتناع قطعها فادعى ان ما هو قابل لان يكون مقطع النهوة
فرض الانقسام متميز ما بالفعل عما هو قابل لان يكون مقطع الرمح سلا فهو ليس
وحاصله انه لا استلزام في انتفاء الاجزاء الموهومة بالقسمة الخمسة كالصغر والظلام
الجمعي وما يلغى الانقسام لا فهو لانقسامه بعدم غير متناهية وهو مستلزم
لا نهاية تناهيها وما لا نهاية له لا يتصور له نصف او ثلث او ربع او غير ها لا بالقوة
الغا منع ذلك فيما هو غير متناه بحسب التفصيل او المفصل واما فيما هو متناهي
فكذلك بل لا انقسام الى غير متناهية فلا وايضا يمنع لو كانت هناك اقسام بالفعل غير
متناهية بالفعل وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن
خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شانه وقوته انه ينقسم دائما ولا ينتهي اقسامه
الى حد لا يمكن انقسامه كما انه معلوم بان انه غير متناهية بمعنى ان مقدوراته لا
تنتهي الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه وليس معناه حال قابلية الجسم للانقسام الى
لا الى اجزاء فلا يلزم المادي هم للاشياء ان ساوى كونهم وانما يلزم لو كان
لا يتصور الا على جزء لا يتجزأ بالفعل **قوله** وبيانها اي الطريق الثاني الكلامية
ليبانها وجوه في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اي لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا
فرضا والفرق بينها ان القطع يقتضي الافتراق بخلاف الكسر انها يوجد ان
لا الا وان بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي ادراك ما يكون بمعونة القوة
التي هي سلطان القوى الجسمية فلا ينافي الا على اقسام غير متناهية عند عدم
من يابى امثال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات
المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية ما يقبل انسان الجوهر
الفرد لا بعينه المطلوب لعين تركب الجسم منها فلما لم يلزم الا انه يكفي لدفع ما
الفلاسفة من استحالته على ان بعض الوجوه المذكورة ما هو اصل المطلوب
فلم يتجه الطريق بل ذكره فيما لا يلتبس على ان قول الانقسام ليس حصول
الانقسام بالفعل وغيره وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في احد الجسم

يدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان تلك القدرة الى النصف
على السواء او اجعل الا افتراق بالحد الذي لا يجزى اذ لو كان قابلا لكان
الاجتماع ثابتا متعلقا الثاني انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لكان الجبل العظيم
من الخردلة لان كلا منهما يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فيكون
اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل عدم
لزوم التساوي على عدد الاجزاء ان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو
محال والمحال استواء مقدارهما وهو غير لازم اصلا فالتساوي في الاجزاء في المقدار
لا التساوي في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء في ان يكون
مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر مما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم
ولعل مراد هذا الوجه بحسب التنبيه على استلزام قبول الانقسام حصول الانقسام
انه لو كان كل من الجبل والخردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لا ينفصل
اصلا كانت الاجزاء الممكنة في كل منهما وبالتالي في الاخرى امكن ان ينفصل الجزء
متساويان في الجبل الاجزاء بقدر الوجهين وغيرهما من السطحين بطلانه ضروري
وجاء به ولعل يسلم النظر كلاما ليس ان الشيء هي قوله انقساما الى غير المتناهية
خروجها من القوة الى الفعل فمن انه يلزم امكان حصول الانقسام لا نهاية لها فامكانها
الثالث انه لولم يثبت انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقوله ادت لم
يكن امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه العدد انما هو من امتداد غير
متناهية العدد ومنها ما يبنى على كون الحركة عبارة عن نفس الانتقال
والزمان عبارة عن امتداد لمه وهو وجه واخذ تقريره ان وجود الحركة في الحال
معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس بموجود الآن ولا حين كان حاضرا
والمستقبل لما يصير موجودا حين صار حاضرا فالموجود منها هو الحاضر الغير القابل
للانقسام والا لكان بعضه قبل وبعضه بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون تماما حاضرا
او يقول لما ثبت الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قارا للذات هذا خلف
واذا ثبت الحركة جزء غير منقسم في مطابقته على المشي بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها
ثبت المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب

اذا حاولنا اثبات ما هو المقصود ولنا الحاضر يحصل عقيب العضات حرا اخر

يحاذيه غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي ما دون الحركة

مركبة من اجزاء لا تتجزى او ولنا كل جزء من الحركة حاضر حصنا ما وكل ما هو حاضر

ما يتجزى غير منقسم بالضرورة وكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لا تتجزى

وكذا المسافة لانطباقها عليها ولان الزمان كذلك بالزمان لا علم الا سفرا فيه

حتى كان نفس ما هيه ولا يتوهم فيه اما يتوهم في الحركة من محال سكون او وقوع

اي جزء منها زمان فان الانقسام فعال الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الا

انقسام ولولا الفرض لنا بقيناه بحجر فرض شي غير شي وهذا اي علم ما سعر اد

ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة ويكون كذلك الحكماء الا سوف الحاضر

الزمان ويقولون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدا والمنتهى ويجعلون

حالها في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما سبق على ان محال النقطة جوهر لا

يقبل الانقسام وهو وجه الاول ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود

وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها بها يتماس الخطوط وعاشها بالعدم

الصرف محال ولانها ذات وضع اي يشار اليها اشارة حسية ولها هنا اكثر و

هذا في المعدوم محال ثم انها اما ان يكون عرضا كما هو راى المتكلمين او عرضا

مع نفس الجوهر بحل هيئته بالذات انه لم يجز قيام العرض بالعرض او بالواسطة

ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام النقطة ضرورة

انقسام الحال بانقسام المحل ملتقيا ما كان شرح وهو لا يقبل الانقسام وهو

المطلوب الثاني اما اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي ماسته بجزء لا يقبل الا

نقسام والا لكان في سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا يكون الكرة

كرة حقيقية هف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب

ثم اذا دحرجنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من اجزاء لا يتجزى

من المقصود والقول بان ماس الكرة او السطح او مماستهما مكابرة ومخالفة للقوا

عد هم الثالث انه اذا قام خط على خط في احد حاشيته لحيث يجز لا منقسم اذا

امر عليه الى الحاشية الاخرى ظهر بالغير من اجزاء لا يتجزى ضرورة ان نسبة عليه

المنقسم غير منقسم السابح انه يمتنع اولين بسطح ان الراوية الحادثة من مماسة

الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر ما يمكن من الزوايا فبالضرورة لا يقبل الانقسام

والا لكان نصفها اصغر منه ولذلك كان من الخواص المنقسم اما جوهر او حال فيه

والحكماء يمنعون ان انقسام الحال بانقسام المحل يختص بما يكون حلوله نظرين

الزمان كالسواد في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية فيه وكذا

الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي نظرين السريان

ويمنعون وقوع التماس بين الكرة والسطح في شيء ويماسهما بجوهر بها ضرورة والقول بان موضع

التماس ينقسم بالعرض بحالة قولهم لان نصفه صحة فرض شيء غير شيء وهذا في النقطة

اذ به يصير خطا او سطحا وهو بالضرورة لا ينطبق على السطح المستوي وعند

زوال التماس من ذلك الموضع احرنصد الكرة من دوات لا صلاح على ان

عندهم تماس النهايات للخط ولا يوجد في الكرة بالفعل دول و احتجوا الخ

القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية بما لقول النظام بوجوه الاول انها

محصورة بين حاصرين وكل ما هو كذلك كان له عدد اكانه او و هذا انا هو مساو بالضرورة

الثاني ان لا تناهي الاجزاء يستلزم استحالة وصول المتحرك الى غاية ما من المسافة

على قطع نصفها او نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فيما

يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم استحالة قطع المسافة المعينة في

زمان متناه ويعبر بانه يلزم تناهي اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي الحركة المنطبقة عليها

وهو يستلزم عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثالث انه يستلزم

استحالة لحوق السريع البطيء اذا ابتدا الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا فالبطيء ايضا

قطع جزءا اذ لا اقل من صورة ولا يخلو للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانما

البطء دون التوقف مع انه كذلك لا بد ان يكون ذكراه غير لعوا و نصير هذا

طريق استحالة قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه حار

فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلاثة مما هي على من نفى الاجزاء

الاجزاء في كل ملا احد من في الجسم فيما بين كل طرفين من اطرافه وحينئذ

نما على القول بالانقسام في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف ولجهاتها

ادلة نفاة اجزاء الجسم

الا اذا لم يتناه عدد الاجزاء ذات الوضع اما لو فرض اجتماع جماعة من الاجزاء
على الحركة منها طولا وعرضا وعمقا متصلا في الاقطار الثلاثة بمقاطعها
استلزمه على التقدير الاول القاطع فيها بان يكون جسما متناهي اجزائه لم
بان تناهي اجزاء كل جسم متناهي المقدار [illegible] بنسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبته
الى [illegible] لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار
ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي
نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد
ممتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فيه جواهر غير متناهية
قلنا ظاهر الكلام في تناهي اجزاء الجسم الحاصل بان الحجم والمقدار بحسب
فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي الحجم والمقدار
واللازم ظاهر البطلان والمشهور من القائلين بلا تناهي الاجزاء في الجسم
عن جانب زيادة الحجم ولحوق السريع البطيء امران احدهما القول بالتداخل
وهو ان يتداخل احد الجزئين في الاخر بالكلية بحيث يصير حجمهما
حاصلا مع زيادة الحجم زيادة في الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان
يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون ما لكل جزء من المسافة حركة في الزمان
ان يلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يترك المتحرك حيزا من
المسافة ويحصل في حيز اخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض
اجزاء المسافة من غير ملاقاة لاجزائه فحينئذ لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى
غايتها ولحوق السريع البطيء وكلا الامرين باطل بالضرورة اما التداخل
فحاصله تساوي الكل والجزء في الحجم واما الطفرة فلان معناها يؤدي الى قطع
مسافة من غير حركة فيها وقطع لاجزائها من الشواهد الحسية لبطلانها انا نعلم
بحصول حظ اسود من غير ان يمر في خلال اجزاء ابيض وليس ذلك لفرط اختلاط
الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يميز الحس لان الاجزاء المتفرقة اذا كان من المفطن
عنها يكون لا استحالة لكونها غير متناهية يعني ان يقع كل احسان
بالملتصق [illegible] الحاصل [illegible] ان كان بالاسر [illegible] في الحجم

تكلمنا الجزء الاخر بحيث نصير هما واحد لم يكن الوسط حاجبا للطرفين عن التماس
وهي الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل
حجم والتفاوت الابعاد في الحجم فلم يحصل الجسم ان كان لاتا لا يزيد ذلك فان قلنا
الجزء الخزر ... احله بسيح وحيث لزم التجزي ولو بالفرض مع ان ما سماه الخالد
ان النظام لم يقل بالتداخل الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في احكام
سببها ما يلزمه بطلانه بحكم الحس كتفكك الرحى ونحو اضطر الى الحكم
بان كل جزء فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان يحصل الاقسام
من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلا تناهي الاجزاء واضطر في قطع المسافة
ولحوق السريع البطيء الى الطفرة فاشتهر التنسيع بطفرة النظام ونقلت
اهل الكلام فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون
والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض ولنا اسم الا ان هذه عنده اجزاء
لا اعراض بمعنى ذلك على ما صنفوا كتبهم ان مثل الاكوان والاعتمادات
والالوان فاثبت ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا وانما
لوا ان والاصوات والطعوم والروائح والاعتمادات الكيفيات المحسوسة من الحرارة
والبرودة وغيرها فعنده النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كل امتزج لك
جسم لطيف جواهر مجتمعة بل ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت حلت
الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف سوى واحد والحيوان
كله جنس واحد وعند الجمهور كل ذلك اعراض الا ان الجسم عند هشام بن
عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة
تلك الاعراض فما وقع في المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا
للنظام والنجار ليس على ما ينبغي الصواب بل ان النظام يدعي ما في سائر الكتب
ويمكن ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعني المتحيز الذي له الابعاد الثلاثة
النظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض
الجامع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما وهو اعني النجار المعنى ويحيى
الصوم الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الاجسام التي

تتوهم دلالتها بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون جواهر وربما لا ينتظم على رأيك
النظام حيث نزعم ان كلا من تلك الاسود كالسواد مثلا جسم مؤلف من
جواهر متماثلة فى انفسها بانفرادها وان لم تكن مماثلة لجواهر الاصفر كالحلاوة
او الحرارة مثلا ولهذا نظر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض
غير باقية لا يستحق عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب
بمنع تماثل الجواهر فجدلي لا يتاتى على مذهب المتكلمين حتى لو قصد الالزام
تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب
العوارض المستندة الى ارادة الفاعل المختار والاختلاف انما هو مذهب
النظام وح يندفع ما ذكر فى المواقف من انه لا مخلص لمن يقول بتجانس
الجواهر عن ان يجعل كلا من الاعراض داخلا فى حقيقة الجسم لتكون
الاختلافات عائدة اليها ولا ادري كيف ذهل عما فى هذا المخلص من الوقوع
فى ورطة اخرى هى عدم بقاء الاجسام ضرورة استناد الكل باستناد الجزء الذى
هو جعل الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه
فى سوابق اختلاف الجواهر بذواتها بقوله وذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر
باقية يعنى لو لم تكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة
محض الجواهر المجتمعة بل مع جعل من الاعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم
بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول والاجسام باقية الا انه
اراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذى هو مجموع جواهر مجتمعة
قوله وقطع ما لا يتناهى قد يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة
بانه انما يتوقف على زمان غير متناهى الاجزاء منطبق كل جزء منها على جزء من
الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهى الزمان لان المحدود
من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهى وهذا
كما ان المسافة المعينة تحمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية
ولا يمتنع قطعها فى زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها
ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من الحركة والزمان

المحدود من انصافا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع بان ما يوجد شيئا فشيئا
من بدايته الى نهايته يمتنع كونه غير متناهى العدد ومعلوم بالضرورة
والقول به ضلال عن طريق الحق خلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية
بالمعنى الذى ذكروه على ان ما ذكر هذا ليس تتمة لبرهان
قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا
ان هذا لما كان فيما له امتداد طولى فقط كالحركة والزمان فى غاية الظهور
شبه بحال الجسم **قوله** واما الفلاسفة يريد ان ادلة نفى الجزء الذى
لا يتجزى على كثرتها ترجع الى عدة اصول يتفرع على كل منها وجوه من
الاستدلال فجعلت منزلة الطرق واشير فى عنوان كل منها الى وجه
الضعف ومورد المنع فمنها ما بنى على ان تعدد جهات الشئ وجوانبه
يستلزم الانقسام فى ذاته وهى وجوه الاول انه لو وجد الجزء
الجوهر المتحيز الذى لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة
تعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى المشرق غير ما منه الى المغرب
وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير
عدم انقسامه وهو محال الثانى انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه
بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل
من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل بشئ دون
شئ فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا فرض
ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسطانى
اما ان يمنع الطرفين عن التلاقى والتماس فيكون وجهه الذى يلاقى
الاخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من انضمام الجزئين حجم
ومقدار وهكذا فى الثالث والرابع فلا يحصل الحجم الرابع انا نفرض
صفحة من اجزاء لا تتجزى بحيث يكون له الطول والعرض فقط فاذا
اشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس مضيئا
غير الوجه الاخر فينقسم الخامس انه اذا وضع جزء لا يتجزى على

ادلة امتناع الجزء

ادلة التى تبنى على ان تعدد الجهات يستلزم الانقسام

بملتقى جزئين آخرين لزم انقسام الثلث اما الملازمة فلان التماس حينئذ يكون كل
منها اما ان يكون بالبعض اي يكون شيء منه مماسا لشيء من هذا وشيء آخر مماسا لشيء من
ذاك اذ لو ماس احدهما بالكلية كان عليه لا على الملتقى واما بيان بطلان اللازم
فوجوه الاول ان نفرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لا تخفى الثاني ان يتحرك
من جزء الى جزء ما يصادفه فالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لا على الاول اذ لم يبتدأ
الحركة ولا على الثاني اذ قد انقطعت الثالث ان نفرض خطا من اربعة اجزاء
فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على
الخط حركة على السواء مع اتفاق في الابتداء اي يكون الحركتان على حد واحد
من السرعة والبطء ويكون ابتداؤهما معا فبالضرورة يتحاذيان على ملتقى
الثاني والثالث اي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته الرابع
ان نفرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء آخر
معا في حركة على السواء الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط
اعني الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما حينئذ ولا يخفى ان هذه
المقامات انما تتم على من جوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على
الاطلاق ثم حركته على الانحاء المخصوصة المؤدية الى المحال واما ما ذكر في
بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة انما يدل على الانقسام بالوهم
ونحن نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب ذيمقراطيس
ومنها اي من طرق الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزى ما ينبني على ان تفاوت
الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتخلل سكنات من اجزاء الحركة البطيئة
اما لكونه متخيلا في نفسه لما ذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه امرا
معلوم الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام لحظة
فلحظة ثم التئامها وكتخلف المعلول عن العلة او تحققه بدونها حسبما
بيان ذلك انا نجد الفرسين في الاخذ والترك متساويين في المسافة
نحكم بان الذي قطع مسافة اطول اسرع حركة والآخر ابطأ فلو كانت
المسافة من اجزاء لا تتجزى فعند قطع السريع جزءا اما ان يقطع البطيء جزءا

الاول المبني على ان التفاوت بين السريع والبطيء ليس لتخلل السكنات

٨

متساويان او اكثر فاذا او اقل فيلزم انقسام الجزء فلم يبق الا ان يكون له في خلال الحركة
سكنات ولما كان هذا غير ممتنع عند المتكلمين بل مقررا اعرضنا عنه الى
ما يكون تخلل السكنات معه مستلزما لما هو معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم
الذي هو متصل في الشدة والاستحكام كالحجر او الذي لو تفككت اجزاؤه لتساقط
كالمنشار او كان له شعور بذلك بل يبطل صوته وحركته عند الاكثر
كالانسان او الذي ذهب جمع من العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك و
كوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول
بدون علته في حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل الكلاب مما اذا فرضنا
بئرا عمقها مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة يشد عليها طرف حبل طوله
خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر كلاب يشد به الدلو كما على طرف حبل آخر
طوله خمسون ذراعا فارسلناه في البئر حتى وقع الكلاب في الحبل
الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه الى رأس البئر فيكون
ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما
الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين مع ان حركة
الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم
وجود المعلول بدون علته التامة قوله ومنها اي من تلك الطرق ما ينبني
على اصول هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر
للناظر في البراهين المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كان وجوه هذا
الطريق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط
مستقيم مثلثا متساوي الاضلاع ولا نتصور ذلك في الخط المركب من
جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وقد ثبت انه يوجب الانقسام
الثاني ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم جزء الجزء الذي هو
ملتقى خطي الزاوية الثالث ان كل خط فانه يمكن تنصيفه ففي المركب
من الاجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك
في الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الاضلاع ثم

الاول المبني على الاصول الهندسية الاعراض [illegible] تفيد الجزء (?)

نصف الزاوية التي يوترها ذلك الخط خط واصل منها اليه يكون على نصف
ونصف نصف الزاوية بان نجعل خطاها متساويين ثم نوصل من طرفيها
خط يكون وترا لها ونعمل عليه من الطرف الاخر مثلث متساوي
الاضلاع ثم نخرج خطا من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني
مارا بالخط الذي هو وترها فينصف الزاوية ونعمل المثلث المتساوي
الاضلاع على الخط بان نرسم بعده دائرتان يكون كل من طرفي الخط
مركزا لواحدة منهما متقاطعتان لا محالة فيخرج من كل من المركزين خط الى
نقطة تقاطع الدائرتين فيحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف
اقطار الدائرتين فيحصل مثلث متساوي الاضلاع المتساوية
هذا ولكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما ستعرفه
الرابع ان كلا من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل
على السطح المستوي خطا مستقيما ثبتنا ها هنا احد طرفيه وندير
حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح
يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة
هي طرفه الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط
متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادرناه ولا نعني بالدائرة
الا ذلك السطح او الخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا قطر الدائرة
اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط في الجهتين وادرنا نصف الدائرة
على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير
محيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح
متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم المحاط او السطح المحيط ثم
ان كلا من الدائرة والكرة ينافي كون الاجسام والخطوط والسطوح
من اجزاء لا تتجزى اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فاما ان
يكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها اولا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها
اصغر من الظواهر فينقسم الجزء اولا فتساوي في المساحة باطنه

الدائرة

٢٧٢

الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب وهو باطل بالضرورة وان ثبت
بالبرهان وذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي
تقرب المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام و
بطلانه ضروري واللزوم بين لان المقدر تساوي الظاهر والباطن من
كل دائرة وباطن المحيط تساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة وبحكم ان بازاء
كل جزء من المحيط جزءا من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولا فرج بين
ظواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية
يلزم انقسام الجزء لان محل الملاقي غير الملاقي وان كان فيما بينهما من الفرج
ان لم يسع كل منها جزءا لزم انقسام الجزء وان وسعه لزم كون الظاهر
ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء
لا تتجزى والمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية
على الكرة اما ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم تساويهما
وهكذا جميع ما بازائها حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر او اقل من
جزء فيلزم انقسام الجزء اذا تقرر هذا فقد اتضح انه كلما صح القول
بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح القول
بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل ولا يخفى ان ما ذكروا من حركة
الخط ونصف الدائرة محض توهم لا يفيد امكان الموهوم فضلا عن
تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى
ادفع ذلك منع الحركة على الوجه الموصوف لتأديتها الى المحال الذي
برهن اقليدس في شكل العروس على ان كل مثلث قائم الزاوية فان
مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها بمعنى ان الحاصل من ضربه
في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه
فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين
فيكون الضلع الاخر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من
اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر

لان محدودها اماسان وخمسة وعشرون وكذا فى كل ما لا يكون لمجموع مربعى الضلعين
حد سطح السادس نفرض خطان صرين يتقاطع على احدهما حدا
يحصل زاويه قائمة فوترها يجب ان يكون اول من الثلثه واكثر من الاثنين
لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل
منهما السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة مضمومة بعضها
الى البعض على هيئة ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء فنطره خط حصل
من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث
والرابع من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للضلع وبطل
شكل العروس وان كان بينها فرج ولا يكون الا مثلثا فاما ان يسع كل منها
جزءا فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل الحمار
او اقل فينقسم الجزء ولما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على هيئة
ما يمكن نظرا الى امتناع ان يقع الفرج بما بين بعض الاجزاء دون البعض
قوله ومنها اى من تلك الطرق ما يبتنى على مقدمات هى بصدد المنع
وهى وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا يتجزى لكان الجزء اما ان يتشكل
بشكل يعقله من البديهة او غير مفتقر الى البيان ولا ينكر عند كثير
من العقلاء ور دبان ذلك انما هو فى الاجزاء العقلية كالاجناس
والفصول ومع ذلك يشترط تعقل الماهية بحقيقتها واما الجزء الخارجى
فقد يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلى اذا
لم يتصور الماهية بحقيقتها كجوهرية النفس وتجردها الثانى لو وجد
الجزء لكان متناهيا ضرورة فكان متشكلا كره او مضلعا لان المحيط
به اما حد واحد او اكثر وكل منها يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر
واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرات من خلل فرج يكون كل منها
اقل من الكرة ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو فى الاجسام
الكرية دون الاجزاء الثالث لا شك ان كل جسم يصير ظله سليبه
فى وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم

الاوله المبتنية على مقدمات الاكثر انها

الذى طوله اجزاء وتر يكون بسبعة له نصفا هو ظل نصف ذلك الجسم فينصف
الجسم فينقسم الجزء ورد بمنع الكلية واما ذلك فماله نصف قوله
ثم انهم ابطلوا بعد الى ابطال ما ذهب اليه ذيمقراطيس وجمع من القدماء
من ان ما بينا هو من الاجسام المفردة كالمرسلات ليست بسائط
على الاطلاق بل انما هى حاصلة من تماس بسائط متحدة متشابه الطبع
فى غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل للوهمية فقط ويسمونها
ويسمونها اجساما تمان هذا المذهب عين مذهب القائلين بالجزء
وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل
منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية
جائزة على المجموع فتجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته
لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات لا ينافى امتناعه
بعارض يشخصه او غيره من صورة نوعية او غاية صغر او صلابة
او عدم آلة قطاعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات
الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجردة عند الاتصال فى ابو
متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن قبولها واما اعتراضه بمنع
تساوى الاجسام فى الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على اعترافهم
بكون تلك البسائط متساوية فى الطبع لان مراده على ما صرح به فى
المباحث هو انه لو ادعى مدع انها مخالفة بالماهية وانه لا يوجد
صوران متحدان فى الماهية لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية
فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا خفاء فى انه احتمال بعيد لان الكلام
فى الجسم المفرد الذى لا يحتمل فيه اختلاف طبيعته وبهذا يسقط ان
حمل قول من قال ان القسمة بانواعها حدوث فى المقسوم اثنينية
تساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع على القسمة الواردة على
الجسم المفرد بالاشارة واضح وفسر الطباع بصدد به الصفة الذاتية
الاولية للشئ حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون اعم من الطبيعة

ابطال ما ذهب اليه ديمقراطيس

وتفسير انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض
او بحسب اختلاف عرضين قارين اى ما هو للموضوع فى نفسه كالسواد
والبياض او غير قارين اى ما هو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذى
وذلك لان الانقسام ان تادى الى الافتراق فبالاول والا فان كان فى مجرد
الوهم فالثانى والا فالثالث وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا
قسيما للثانى والا فهو من قبيل الانقسام الوهمى والفرضى بوجه قوله
ان الجرم لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا من غير تعرض للكون
باختلاف عرضين وذلك للقطع بان الجسم الذى يسخن بعضه او يقع
الضوء على بعضه او لاقى بعضه جسما آخر لا يحصل فيه الانفصال
بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال ذلك التسخين او
الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا ولو كان كذلك لكانت المسافة بعد
انقسامها بمسامتة فى الخارج بحسب موازاة المتحرك حدودها ثم تعود
متصلة فى نفسها واحدة فى ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انا نعلم
بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه مسلم لكن باعتبار
العرض لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال ويصير فى
الخارج بل فى الفرض العقلى ولهذا قال فى الشفاء ومن الذى بالعرض
اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض
الاختصاص بل الجسم بعض لا كلا يفرض له بالبياض مثلا اذا زال ذلك
البياض زال اختصاصه مما ذكر فى شرح الاشارات من ان الانفصال
بحسب اختلاف العرضين انفصال فى الخارج من غير تادى الى الافتراق
محمول على انه لا يرى الخارج وما ذكره فى منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل
محمول على فعل الاذهان دون الاعيان قوله ثم اصح المساوون لما
بطل كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما لا فعلا
متناهية او غير متناهية تكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها
ثبت انه متصل فى نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا

حجة المشائين على تركب الجسم من الهيولى والصورة

الى ذاته على ما مر فله امتداد جوهرى يتوارد عليه المقادير المختلفة اعنى الجسم
التعليمى الذى من قبيل الكميات كالشمعة التى تجعل تارة مدورا وتارة
مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا تتعقل
بدون تعقله بل لا يدرك فى بادى النظر من الجسم غيره اعنى الجوهر
الذى له الامتدادات العرضية الآخذة فى الجهات فليس هو زائدا
عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واتباعه نفس الجسم وقابل
الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال فى جوهر آخر هو
القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال
يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للانفصال والاتصال
يبقى معهما ويتوارد عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالشخص وهو
المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان
اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا يعدم بانعدام مقدار معها
وحدوث آخر ولا يعقل حقيقة الجسم دون تعقلها بل ربما لا يعقل
فى بادى النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال الذى هو
ذلك الجوهر وكونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة الآخذة
فى الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان آخر عرضية
اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار
متحدا نهايته بمقدار آخر كضلعى الزاوية او غير اضافية ككون الشىء بحيث
اذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية
للآخر كالسطح لقسمى الجسم والخط لقسمى السطح والنقطة لقسمى الخط
والمتصل بهذا المعنى فصل للكم يميزه عن نوعه وهو المقدار يعنى الكم
وهو العدد ويقع على الجسم التعليمى لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى
الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمى وعلى
الجسم الطبيعى لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء
ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال بل

يعدم وتحدث هويتان اخريان مع القطع بانه بقي في حالتي الاتصال والانفصال
امر واحد هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان يعدم جسم بكليته
وتحدث جسمان آخران او يعدم جسمان وتحدث جسم ثالث وبين ان
ينفصل جسم بجسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا
كما اذا جعل في كوزان او الكوزان جعل في جرة وذلك الامر الباقي في
٣٧٨ الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه شيئا واحدا
ويتصل ليصح طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثيرا
ينفصل ليصح طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة
الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قلت
الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة
فكيف يصح دعوى كونها اول ما يدرك من هوية الجسم واما ذلك هو
المقادير والامتدادات العرضية قلنا لا نزاع في ثبوت جوهر شانه
الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من
الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفسه الامر متصل واحد كما هو
عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جوهر
آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية
اعني المقادير فهي التي انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني
القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح نهاية الجسم
والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة اشكالات
يورد في هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا وصورة الجسم ظاهر
البطلان اذ لا يعقل منه الا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يقومان
على الجسم اذا حقيقتهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لا نعني
بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الاتصال فالامتداد العرضي
وكونه ظاهر الاثبات للجسم موقوفا بتعقل حقيقة الجسم على ما ينبغي مما لا شك
فيه عاقل ولم ينكره احد الا ما نسب الى البعض من كون الجسم محض

الاعراض على انه ايضا قابل لها عند الاجتماع يصير جوهرا قائما بنفسه وانما
النزاع في كونه واحدا في نفس الامر لا متحصلا من اجتماع الاجزاء وفي كونه
جزءا من الجسم لا تمام حقيقته فهذا هو الذي يثبت بالبرهان الثاني ما
ذكر لا ينفيه كونه صريحا لجواز ان يكون الهوية الاتصالية الجوهرية التي جعلناها
صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جوهر آخر ويكون قبوله
الانفصال بان يعدم وتحدث هويتان اتصاليتان اخريان لكنه
قد جعلتموها جوهرا قابلا للابعاد ومتحيزا بالذات فيكون قائما بنفسها
لا يقال لانا نقول ضرورة التفرقة بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين
وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي التي شهدت بوجود جوهر
باق في الحالين ثم انهم لم جعلوا الصورة قائمة به لبقائه جوهرا بل حالا
فيه ويدل عليه ان الحال في الشيء اعم من القائم به لكن الشان في لزوم
كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي سموه الصورة الجوهرية وعبروا عنها
بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه
فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص ناعت وهو معنى الحلول
قلنا الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال
مقبولا وانما يظهر ذلك في الاتصال العرضي المقابل للانفصال الثاني
ان الانفصال انما يفتقر الى محل باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو
عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال مطلقا
بل عما من شانه الاتصال وهو المعني بالقابل الباقي بل هو عدم اتصال
الى اتصالين اي زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين
ولا بد من امر قابل للاتصال تارة وللاتصالين اخرى الثالث لو كان قبول
الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية
ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون
متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست الهيولى كذلك وحقيقته ان ما
يكون متصلا في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر لا يكون

متصلا فى ذاته ولا منفصلا بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو
بعينه فى الحالتين تصير واحدا متصلا بعروض الوحدة والاتصال وتعددا
منفصلا بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر آخر الرابع
ان كون الاتصال جزءا من الجسم ينافى كون الجسم قابلا للانفصال
الانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثانى
يستلزم بقاءه معه ضرورة اجتماع القابل مع المقبول فى وجوده ان
يقال لو كان الاتصال جزءا لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد يمنع بطلان
اللازم او يقال لو كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال جزءا وقد يمنع حقية
الملزوم وهكذا فى الجانب الآخر لا يقال الاتصال يطلق بالاشتراك
او المجاز على الامتداد جوهرى هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل معدوم
بانعدامه وعلى عرضى هو الزائل عن الجسم وليس بجزء بل كنه عارض
لانا نقول الاتصال الذى يزول بطريان الانفصال ان كان هو الاول
لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل قولكم فى اثبات
الهيولى ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثانى
لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير
افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضى من لوازم الجسمية فزواله
يزيلها لانا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما
وليس بزائل كما يرى فى الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية
بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهرى لانا نقول هذا لا يضر بالنقض
بل يؤيده لان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهرى وبقاء امر
هو المعنى بالهيولى ولذا قالوا كما يتبدل المقادير على جوهر باق هو
الصورة يتبدل الصورة على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس
معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه ومع بقائه بجميع اجزائه يتصل
بل انه يصير ابا فما بعينه هو القابل بالحقيقة له والاتصال الذى
يقابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة

بالمرة

٣٠١

بالمرة وبين انفصاله الى مياه عدة واما عدم الفصال مع انحفاظ الوحدة والاتصال
على الهوية فلانعدام الجزء الذى هو الاتصال هذا بالاتصاف ان الانفصال
الكائن الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقى فى الحالتين
هو امر الجسمية وان تبدل فى هويته لا اجدهما هو الهيولى التى بين ان الجسم
الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا هى بعينها مادة ذاك
وهو مع كونه ضرورى البطلان يستلزم ان يكون الواحد بالشخص فى
حيزين ومتصفا بصفتين واما غيرها وح اما ان يكون الماذتان مركبا
موجودين عند الاتصال فيشتمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون
له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا
متناهية ضرورة ان كل مادة تستدعى صورة على حدة او غير موجودين
فيلزم ان يكون اتصال الجسم انعداما له بالكلية لا لمجرد صورة الاتصالية
وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال اعنى بقاء امر قابل للاتصال
والانفصال والجواب ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوحدة
لوحدة الاتصال والآن بصفة التعدد لتعدده ولا يلزم من تعددها
بعد الوحدة انعدامها واستنادها الى مادة اخرى لما سبق من انها
استعداد محض ليس متصل واحد فى نفسه كما ليس متعدد
وانما يعرض له ذلك تبعا للصورة فمناط هذا الاشكال وان اطنب
الامام راجع الى الثالث وههنا اشكال آخر وهو ان المطلوب ثبوت
المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم فى الجسم يمتنع عليه الانفصال
الانفكاكى كالفلك اذ قبول الانقسام الوهمى لا يستدعى مادة فى الخارج
ويجىء جوابه فى دروع الهيولى قوله وذهب الاشراقيون الخ
الفلاسفة يريدون طريقة افلاطون ومالهم من الكشف والعيان على
طريقة ارسطو ومالهم من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم
متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا
من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهرى لا تتغير

هذا الاشراقى على ان الجسم واحد لا تركيب فيه

في ذاته ببدل المقادير العرضية عليه اعني ما يوجد بحسب ذهاب
جوانب الجسم في الجهات ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو
الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذهاب
ابعاد المقادير في الجهات بمد الطول على ما كان وينقص العرض او بالعكس
وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى ٣٨٢
اعني المقدار الجوهري بل بالمعنى الذي يتميز به المقداران فلا يتم تقريب
اياه مع بقائه بذاته ومنشا الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين و
الاجسام المشاركة في الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة التي
هي بازاء الجسميات المخصوصة لا في المقدار الذي بازاء الجسم المطلق
ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتواردة عليه ومن حيث حصول
الانواع المختلفة منه يسمى هيولى كما يسمى تلك الهيئات من حيث تواردها
عليه صورا واعترضوا على الحجة المذكورة التي هي العمدة في اثبات الهيولى
بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهر الممتد في الجهات
القابل للابعاد فلا نسلم انه عين الجسم وان اريد ما يسميه العقلاء من
هذا اللفظ فلا نسلم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه هو الجسم بعينه
الجسم واول ما يدرك من جوهريته غير مسموعة والتمسك بان في الجسم
امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق
الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الجسم صيغات
كما تقطع شمعة السكل عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة
فلا نسلم ان فيها امتدادا مغايرا لا يتغير اصلا فان قيل يعني به ذلك
الامر الذي لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير والعدم عند الاتصال
الى السمعية قلنا هو ما يقابل الانفصال من اتصال الاجزاء
العرضية بعضها ببعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل
الكلام انا لا نسلم ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال
ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا قوام له بنفسه

ولا عنى لدى عن الموضوع فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم فعند زواله
الى انفصال يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لا الى انفصال لانعدم
الجسم بالكلية واما بمعنى الامر الذي شانه الامتداد في الجهات وصحة فرض
الابعاد فلا نسلم انه عين الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر قائم بغيره محتاج
بذاته مستغني في قوامه عن المحل والتعبير عنه بالجوهر الاتصالي المتصل
بالذات او نحو ذلك من العبارات لا يسمع الثاني ان الامتداد طبيعة
واحدة فيمتنع كون بعض افراده او اصنافه جوهرا والبعض عرضا
وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلم لا يجوز ان في التحيز
جوهرا بغير نفس الجسم الثالث انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما
جوهري والاخر عرضي وان فصل احدهما على الاخر ودفع القدر الذي
به التفاصل لا في مادة وهو محال اذ لا عرض بدون الموضوع ولا صورة
بدون الهيولى وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم يفصل بل تساويا فجمع
الانطباق ارتفع الامتياز والاثنينية لان اثنينية افراد الطبيعة الواحدة
الحال انما يكون بحسب المحل وهذا مدفوع بانهما يتميزان بالحقيقة ان
محل العرضي هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة وان اريد عدم
الاثنينية في الحس فلا ضير قوله ويقد ينقل اشارة الى المعارضة
اوردها الامام تقريره انه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة او لا
وكلاهما محال اما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المتحيزة بالحيز والجهة
فيما ليس بمتحيز اصلا وهذا لا شك في امتناع كون بعض المجردات
محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على
الاول ان يكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس
اعني التحيز بالذات فيمتنع لاستحالة اجتماع المثلين وان تختص احديهما
بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد وان تختص الجسمية
بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤها فلا يكون الجسمية حالا في
مادة او افتقارها فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني

وفي نسخة [illegible]

ان يكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول
التبعية في التحيز ولانه لو صح العكس لجاز ان يقال الجسم صفة
للهيولى حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها
وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها
ولا نسلم ان كل ما يكون تحيزه مشروطا بشيء كان هو صفة لذلك الشيء
حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال
لا يستلزم تماثلهما اذ لا نسلم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم فالمتماثلان
انما يتساويان في لوازم الماهية لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض

قوله المبحث الرابع في تفاريع المذاهب من فروع القول بكون فروع القول بتركب الجسم من الجواهر الفردة
الجسم من الجواهر الفردة اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل
الحيوة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري
وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة
مشروطة بالبنية وقد عرفت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوعه
على مفصل الجزئين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم
والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل يمكن حصول الخط الذي
من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين وقد سبق بيانها
ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته
اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لانه يستدعي
محيطا ومحاطا فيصير منقسما وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من
الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة
لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة
وقيل المربع لانه الذي يمكن تركيب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين
قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة
وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون
ذلك في المكعب وقد يستدل على وجوب الشكل له بانه متناه ضرورة

فيكون

فيكون له نهاية وحد يحيط به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا واجيب
بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يتعدى الى غير نهاية فمسلم ولا يلزم احاطة حد
به فضلا عن التعدد المحاط وان اريد انه يحيط به نهاية وهي الحد له او وراءه فممنوع
بل هو نفس النهاية اعني الجزء الذي هو حد كل متناه ومنها انهم اتفقوا
على انه لا حظ له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك والا
لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسين الصالحي من
قدماء المعتزلة جهالة والمحكي في كلام المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الجزء
الذي لا يتجزى جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس يريد نصف وان
الجسم ما احتمل الاعراض ونقل الآمدي اتفاق الكل على ان للجوهر حظا من
المساحة وحمل على ان له حجما على ما في المواقف لا يزيل الاشتباه ولزوم
الانقسام بل ربما كان ذلك في الحجم اظهر لانه اسم لما له امتداد ومقدار في الجهات
اذا كان ذلك في الجهات كان جسما وان اريد ان له مدخلا في الحجمية والمساحة
حيث يزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والعمق والمذكور
في كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة ومن الطول عند ابن الراوندي
واتفق ابو علي وابو هاشم على ان لا حظ له من الطول لان موضوعه اللغوي للتأليف
الذي يذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو علي الى
ان لا حظ له من المساحة لانها انما تصير باعتبار التأليف وذهب ابو هاشم
الى ان له حظا من المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وصيرورته بحيث يتكاثف
عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يختص
بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير محلا
وفي انه كم يجوز ان يلقاه من الجواهر وفي انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى
على الانفراد وفي انه هل يجوز ان يحله الحركة والسكون على البدل وفي انه
هل يجوز ان يحله اعراض كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات
ونحن لا نبالي ان ينسب كتابنا الى القصور باعراضه عما لا طائل تحته
ونسأل الله سبحانه لمن اضيع في تمحيص ذلك العمار عن الكلام ..

قوله واما القائلون ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار
قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون
الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل مكعبات وقيل مثلثات
وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات
وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة
مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات وذكر في الشفاء انهم قالوا
انها مختلفة الاشكال وبعضهم جعلها الانواع الخمسة قوله ثم المشهور من
الطائفتين اي القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين
بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اي جواهرها واحدة بالطبع في جميع الاجسام
فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف
الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الاخرين الى
اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون
بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فتكون عوارض للاجزاء
ذاتيات للاجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجيء
ان شاء الله تعالى قوله واما القائلون ذكر من فروع القول بتركب الجسم
من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن
قابلا للانفصال الانفكاكي كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني الامتداد
الجوهري طبيعة نوعية اذ لا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات
دون الفصول وقد ثبت انها فيما تقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة الى المادة
نظرا الى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالمشخصات والاسباب الخارجة
فكذا فيما لا تقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ما ذكر
في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى بكون لاجل ان هذه
حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية او
امر يلحق الجسمية من خارج وان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة
الفلكية موجود آخر وقد انضاف الى تلك الطبيعة العامة المشار اليها هنا

الطبيعة

فروع القول بالجزء ومذهب ديمقراطيس

فروع القول بالجزء ومذهب الطائفتين

فروع القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة

ثبوت الهيولى والصورة للكل

الطبيعة الاولى في الخارج خلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا
بل يستدعي بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية المحمولة عليها فالجسمية
مع كل شيء يعرض شيء يوجد هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدار
فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد اما منشورة اما خطا او سطحا فان قيل لا اشتباه
ولا خلاف في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس وانما الكلام في انه جنس
عال او فوقه جنس للجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية
ثم اي حاجة الى ذلك في اثبات المطلوب ونعلم ان لوازم الطبيعة الجنسية
ايضا لا تختلف ولا تتخلف قلنا فرق بين الجسم الذي يوجد امرا مبهما لا يتحصل
الا بما ينضاف اليه من الفصول وبين الجسمية المتحصلة في الخارج بحكم الحس
واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من
جهة تشخصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك ليتخصص بالبعض دون
البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ما هيئاتها بان
يكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسمات مختلفة الحقائق بالفصول
ممكنة الافتراق في اللوازم كالحيوانية او عرضا عاما لجسمات كذلك كالموجود
ثم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة
بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يجري فيما لا يقبله كالفلكيات
وقد اشير في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية الانفصال مع امتناع
تمانعهما موقوف لاحتياجها في ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كان
يعني انه ليس علة للاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفصال بل
علة للتصديق بالاحتياج الذاتي نعم ولا اصار في نوعها الحكم وقد يقرر
عموم الهيولى للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره
قابل للانفصال الانفكاكي وان امتنع ذلك لامر لازم كالصورة الفلكية
او غير لازم ككتابة الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول
الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة اذ لا بد للاتصال مع الانفصال
فلا بد من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمي لا يرفع الاتصال في

الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المط واجيب
بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم
الوهم بان فيه شيئا غير شيء وصدق وصحة لان الاحكام الكاذبة الوهمية بل
الصادقة المبنية على امكان حصول ذلك في نفس الامر وهو معنى امكان
الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم تستلزم الانفكاك
لكن قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر

بيان امتناع تجرد الهيولى عن الصورة

قوله الثاني من فروع القول بالهيولى انها يمتنع ان توجد مجردة عن
الصورة لانها اما ان تكون ذات وضع اولا والمراد بالوضع هنا كون الشيء
بحيث يمكن ان يشار اليه بانه هنا او هناك فان كانت ذات وضع
كان جسما لكونه جوهرا متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي
الجزء من انه يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او
ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح وانما لم نقل كان جسما ام
حالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصور وان لم
يكن ذات وضع ولا محالة يصير محلا للصورة في الجملة فمنشأ حلول الصورة
اما ان يكون في جميع الاحيان اولا يكون في حين اصلا وكلاهما باطل بالضرورة
او يكون في بعض الاحيان وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة الصورة
الجسمية الى جميع الاحيان على السوية فان قيل لعل معها صورة نوعية
تقتضي الاختصاص قلنا ننقل الكلام الى خصوصية تلك الصورة
اعني الصورة النوعية دون سائر نظائرها في تعين هذا الحين
من بين الاحيان التي هي امر اصلح كلية ذلك النوع ولا يرد النقض
بهذا الجزء من الارض مثلا حيث تخصص هذا الجزء من جملة الارض
لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المتعين
لهذا الجزء كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل على الاستقامة
الى ان يقع في حيز من اماكن الارض ويجيء لهذا زيادة بيان وكذا الكلام
في وجه اختصاص المادة بالمادة الصورة النوعية على ما سنفصله

الفرع الخ

في الفرع الخامس فلا يرد النقض به نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون
للهيولى المجردة اوصاف واحوال عند الصورة والاوضاع تعدها للاختصاص
عند التجسم ببعض الاوضاع والاحيان على التعيين واما الدفع باسناد
الاختصاص الى الفاعل المختار على ما ذكره الامام فلا يتاتى على اصول

بيان امتناع تجرد الصورة عن الهيولى

القائلين بالهيولى قوله الثالث من المطالب امتناع الصورة بدون الهيولى
ولهم في بيان ذلك وجوه احدها انها لو وجدت مجردة لكانت غنية
في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه لان ما بالذات لا يزول وانها تستلزم
قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة
ورد الاول بانه يجوز ان لا تستغني ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها
بل كل منهما يكون لامر من خارج والثاني بمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي
للانفكاكي وقد مر الكلام فيه واشهرها ان الصورة الجسمية مستلزمة
للشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلان التجسم ممتنع بنا هي الامتدادات
ولا نعني بالشكل الا هيئة احاطة نهاية او نهايات واما الثاني فلان
حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل في ذلك فاما
ان يكون لنفس الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوي الاجسام في الاشكال
او بسبب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال
على الانفصال والاتصال وعلى قبول واستعداد وقد سبق ان ذلك بدون
المادة محال واعترض بوجوه احدها منع لزوم الانفصال فانه قد تختلف
المقادير والاشكال بدون الانفصال كما في تبدل مقادير الشمعة و
اشكالها مع ان امتدادها حالها وان اريد ان امكان الانفصال الوهمي
يستلزم لامكان الانفكاكي المحوج الى المادة على ما مر كان باقي المقدمات
مستدركا في البيان نعم وان امكن مادة في الغرض لكن الكلام في انتهاء ا
ع ذات الناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء
لكن ها هنا الابعاد وبابها النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات
حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء على شكل الكل واستداره

واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعنى الانفصال
كما فى تشكلات المادة ساها او موجبه الاتصال كما فى السمعة وكل منهما
يستلزم المادة على ما سبق من بيانها فى الانفصال والاتصال مع ما عليها
من الاشكال ولا خفاء فى ان هذا مع كونه مخالفا لظاهر تقرير القوم محتمل
على اشتراك لان امكان الانفصال لازم قطعا فلا معنى لضم الانفصال
اليه وجعل اللازم احدهما ولا ينبغى ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح
الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح فى الغرض لان الحمل
لازم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفصال
وانما منعنا ها انا نبينا لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفصال
عليهما فان ثبت كلا اللزومين فذاك والا فلا اعتبار فى لزوم الانفصال
هو كاف فى لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد انفصال الجسم فى نفسه
بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض بمعنى عدم الاتصال عما من
شانه الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد التماس والانفصال
وللتنبيه على هذا المعنى وضع الانفصال للانفصال والانفكاك
لانفصال الاجسام بعضها بعض فى اختلاف اشكالها ومقاديرها
وعلى هذا حمل ما قال فى شرح الاشارات ان المغايرة بين الاجسام
لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك
مستلزم للمادة ولما لاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انه سوا
ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال فى الجسم نفسه حتى لو
لم يوجد الا جسم واحد كان كذلك لا الانفصال والانفصال فيما بين
الاجسام وان دعوى امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك
والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسمع عدل الى طريق الانفصال
فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المتغايرة والتشكلات عن
فاعلها فى الاستعداد الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية
للمادة واجيب عن البعض ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة

يتبل الكلية والجزئية لتبدلها بذاتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف
الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان القابل
واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذا فرضناها
مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانثلام
والكلية بالالتيام من لواحق المادة وثانيهما ان هناك ما نعا هو الجزئية
فانه كما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء
ما دام الجزء جزءا والكل كلا ولا يتصور ذلك فى الصورة المجردة عن المادة
وهذا عائد الى الاول الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على شكل
الكل لا يمتنع كونه على شكله كتدوير الفلك وحامله والمقصود بالنقض
هو الشكل واما المقدار استطراد وجوابه ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء
على شكل الكل ضرورة امتناع كون جميع اجزاء الكرة وهذا كاف فى دفع
النقض على ان مبناه على عدم التعدد فى الفاعل والقابل هو ان يكون
شكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولا خفاء فى ان الجزئية تمنع ذلك

قوله الرابع مبحث امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى
فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لا يدور وذلك ان الهيولى تحتاج فى
بقائها الى الصورة لا بعينها وبقى محفوظة بصور متواردة كما السقف
تبقى بدعائم تزال واحدة وتقام اخرى نعم قد تلزم صورة واحدة لاسباب
خارجة كما فى الفلك والصورة تحتاج فى تشخصها الى الهيولى المعينة
التى هى محلها لما علم من ان تشكلها انما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض
وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها
مقارنة لما هو متاخر عن الهيولى اعنى التناهى والتشكل التابعين
للمادة ولكونها جائزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها
ولا تعمل فى الشئ المعين ان يكون علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى
علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا ومن ان الهيولى
لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها فى الوجود متاخرة عنها

ولانا قابلة لصور عديدة هنا هذه فلا تكون علة لشيء منها لعدم الاولوية وان لم
الهيئات بعد الاولوية لم يكن للهيولى الا التحول والحق ان سائر تعلق
الهيولى بالصورة وامتناع عليه احديها بلا اخرى ووجوب تقدم الصورة
على الهيولى من حيث هي صورة ما وتاخرها عنها من حيث هي صورة
متشخصة على وجه يندفع عنه ما نسخ من الاشكالات عسير جدا والله
يدنو لوافقه المحمود بلوغ مداه ولو على ما فيه حصرا لا وردناه **قوله**
الخامس من مباحث القول بالهيولى والصورة اثبات صورة نوعية
هي مبادي اختلاف الانواع بالاثار وبيانه انه لا اعتقاد في ان للاجسام
اثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في
الارض او امتناع عن ذلك كما في الفلك وكالاختصاص بما يجب
طبعها من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك لمجرد الجسمية
المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظاهر ولا بامر مفارق لتساوي
نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام في اثار الاجسام فلزم الطلب
بعضها ان تكون بامور مختصة مقارنة وجب ان تكون صورا لا اعراضا
لانا ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام
وحصولها موقوف على الاتصاف بتلك الامور ومن المحال تقوم الجوهر
بالعرض واعترض بان التقرير المذكور جار في اختصاص كل جسم
بما له من الصورة وقرره الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة
مثلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المقارنة
فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على طريق السابقة
بان يستند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها
فيندفع اصل الاحتجاج لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق
عليه فاجاب بانه على طريق السابقة ويمتنع مثله في الاعراض لانها
مستندة الى مبادي موجودة في الاجسام بعدها عند زوالها
بالقسر لو حبس احدها ان الماء المسخن بالنار يعود باردا فلولا ان

في الجسم

في جسم الماء سببا محفوظ الذات عنه ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف
الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع وثانيها
ان كيفيات العناصر ينكسر حرارتها عند الامتزاج ولا كاسر
سوى الصورة لما سيجيء في بحث المزاج وانت خبير بان هذا انما تم
لو ثبت ان كل عرض كذلك اي بحيث يعود بعد الزوال وينكسر عند
الامتزاج والا فيجوز ان تكون الاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة
هي اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور
ولهذا قال الامام في موضع اخر الذي حصل بالدليل هو استناد هذه
الاعراض من الاين والكيف وغيرها الى قوى موجودة في الجسم واما
انها صور لا اعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض و
الحاصل انه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع تعاقب
الاعراض التي يستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معدا
للاحق ويرجع اختلافها الى اختلاف الاستعدادات وان كان المبدأ
واحدا وقد يقال في علم بالضرورة ان هاهنا اثارا صادرة عن الاجسام
كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن لها الا الهيولى والصورة
الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيها من امور هي مبادي تلك الاثار ولا
في ان الاجسام انما تختلف بحسب اثارها المخصوصة بتنوع نوع تنوعها
وحصولها انما يكون باعتبار تلك المبادي فيكون صورا لا اعراضا لامتناع
تقوم الجوهر بالعرض ورد بدفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الاثار
مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات مخصوصة
بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الاثار
عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهيولاها
وهذا يظهر انه يكفي في اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع
باختلاف حقيقة الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية
فلا بد من الاختلاف بتقوم جوهري نسميه الصورة النوعية ويرد

على التقريرين بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الامتياز صادرة عنها
وكون هيولاها مستندة الحقيقة وكذا صورها الجسمية انا لا نسلم لزوم كون مابه
الاختلاف جوهرا حالا في الهيولى ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون عرضا مختصا
باحد فرديه لا بالجسم بعينه ليندفع بان العرض الحال في الجسم متقوم به متأخر
عنه فلا يكون مقوما له متقدما عليه او يكون جوهرا غير حال في مادته فلا يكون
صورة ويكون الاحتياج فيما بينه وبين الجزئين الآخرين على وجه آخر غير الحلول
والحق ان اثبات الصورة الجوهرية سيما النوعية عسير وان الذي يعلم قطعا
هو ان الماء والنار مثلا مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالانسان
والفرس في الحيوانية واما ان في كل منهما جوهرا لا يختلف بالحقيقة هو المادة
وآخر كذلك حالا في الاول وهو الصورة الجسمية وآخر يختلف بالحقيقة حالا
فيه ايضا هو الصورة النوعية وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر
الى ان ينتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا فيكون في مادته جواهر
كثيرة هي صور العناصر والاخلاط والاعضاء وآخرها صورة نوعية انسانية
هي النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الاوائل العقلية
انما يوجد من الاجزاء الخارجية فلابد في اختلاف انواع الجنس الواحد
من صور مختلفة الحقيقة هي مأخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا
العقول والنفوس انواعا بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجي
قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة الكلام الا بمجرد التسمية ورجع
في مناقشة الاصطلاح التصريح بالتسمية بان على الصورة الانسانية طراد
عالم الامر اي المجردات وكانه اراد انها لعلها من الكمال واعدادها البدن
لقبول تعلق النفس به شبيهة بالمجردات وان كانت حالة في المادة اولا
لكونها من عالم الامر وجودها في الهيولى وما لها من الاطوار مثل
الاستكمال والاستعداد واما ما يقال من انه اراد بها النفس الناطقة
بدليل استشهاده بقوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي فيكذبه تصريحه
بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ

لوجودها

لوجودها قوله المبحث الخامس بعد النزاع في شأن حقيقة الجسم
احد في شأن احكامه منها ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف
بالعوارض وهذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر
المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفة
المعينة لابد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما
جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على السماء ثبت
جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة وبنى هذا الاصل عند المتكلمين
على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا تختلف اختلافا
حقيقيا ولا يخفى ان اثر تماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة
من جهة بعض الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية في
التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم
الى الفلكي والعنصري بالضرورة ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام
يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الاعراض ولولا تماثلها في انفسها
لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد تماثلها
اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته فتمسك
بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم معنى واحد عند
كل قوم من غير وقوع فسخة منه فلذلك اتفق الكل على تماثلها فان المختلفات
اذا جمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل
للابعاد الثلاثة او المشتمل عليها اما الطبيعي والتعليمي ومنشأ هذا التوهم
استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا
بالعوارض كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولا نسلم
نزاع في ان الجسم جنس مقدم مال وقول النظام بحاله لا تخالف حقائقها
انما يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الجسم قوله ومنها ان الاحكام
الاجسام انما باقية زمانين والاكثر حكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان
ثيابنا ودورنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان

بيان ان حقيقة الجسم ...

بقاء الاجسام زمانين ...

في العوارض والنباتات لا يعني ان الحس يشاهدها بانه لا يرد الاعتراض
بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وقد يتوهم من الفناء الانعدام
وامتناع الفناء وعليه يحمل ما قال في التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام
وضعف بان غاية امرها التفرق والانفصال وهو لا يوجب الانعدام وانت
خبير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد كيف وقد صح حوادث
بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق
كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان
معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا
لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته
قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما بسبب والحاصل
ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة على راي ارسطو والاتباع
لا ينافي الابدية ولا الازلية كما في القدماء الزمانية دون الذاتية على راي الفلاسفة
وقد يستدل بمثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك
من العمومات مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات وان جاز ان يكون
باختلال التركيب وزوال الصور لكن في البسائط واحد الجسم من الجواهر
الفردة او الهيولى والصورة لا يتصور الا بالانعدام قوله وصفا
يعني ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما
كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام تمام الدليل على
فنائها والتزم انه لا يبقى زمانين وانما يتجدد بتجدد الامثال كالاعراض وعلا
بقاء الملزوم لانتفاء اللازم والكراهية قضاء الضرورة بفنائها فانا لو سلمنا امتناع
فنائها لولا بقاء اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق في بحث امتناع بقاء
العرض بطلان دليل هذه الملازمة فاندفع ما ذكره العرسان من الكلام
المنصفي عن التصف بانه يجوز ان يفني الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله
تعالى فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان
او غيرها على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق فيها العرض

الذي هو البقاء على ما قال الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء واما عند متفرد
كما قال غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام وزعم بعضهم ان قول النظام
بعدم بقاء الجسم مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق
وقد تمسك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم
والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها قوله واما الفلاسفة فلا نزاع
لهم في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية واما النزاع
في فنائها بالكلية اعني الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد
ازليتها المستلزم لابديتها فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيرد عليك شبههم
باجوبتها قوله ومنها ان الجسم لا يخلو عن شكل لانه متناه على ما سيجيء
كل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما
الافتقار الى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضروري واما ما ذكر هو واتباعه من
الاحكام الضرورية في المباحث العقلية من حيث يفتقر الى جنبه او وراءه
فوق وسفل او يعقب شيئا او يبعد منه خلاف من شرذمة
خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا
كما سيجيء وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا
لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل
معين وفي حيز معين وهو المعنى بالطبيعي وعلى هذا لا يرد الاعتراض بانه يجوز
ان يقتضي شكلا ما وحيزا ما كالكل جزء من اجزاء الارض ويستند الخصوصية
الى سبب خارج كارادة القادر المختار لا يقال لعل من الاسباب ما هو
من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال يجوز ان يستلزم محالا
الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا
وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الحاوي
حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لا يكون له مكان كالمحدد فضلا عن ان يكون
طبيعيا ولا الفراغ الذي يشغله الجسم لما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز
طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا لا جسم الا وله حيز

امتناع خلو الجسم عن شكل

اما كان واما وضعه فيجب لا لاقتضاء الاختصاص بالحيز الطبيعي كما انه ليس
معللا بالاسباب الخارجة كذلك ليس معللا بالجسمية ولوازمها لان
خصوصية فينتقل الكلام اليها وتتسلسل قلنا تدرستق لحقت الصور
النوعية ما يزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعي لا يكون الا
واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر
اما ان يحصل فيهما وهو محال بالضرورة او في احدهما فلا يكون الآخر طبيعيا
وايضا اذا اخرج قسرا بالقسر فبعد زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما وهو محال
او الى احدهما فيعدل عن الآخر فيصير المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع
او لا يتوجه الى شيء منهما فلا يكون شيء منها طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون الحصول
في احدها او الميل اليه بحسب ما يتفق من الاسباب المخصصة بانها
من الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجة
نعم يرد انه يجوز ان لا يحصل في احدها ولا يتوجه اليه لامتناع الترجيح بلا
مرجح وكون كل منهما من الآخر بل ينبغي حيث وجد وجعل صاحب الجواب
اسباب الحيز الطبيعي من فروع القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء
يجعلون الاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض قوله ومنها انه يمتنع اعلم — امتناع خلو الجسم عن العرض
ان مذهبي المنع والتجويز ليسا على طرفي النقيض لان حاصل الاول هو
مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من
كل عرض وحاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من الاعراض اصلا
الاول كما هو رأي الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها
واما فيما لا يزال كما هو رأي الصالحية من المعتزلة فمرجع الاول الى ايجاب
كلي والثاني الى سلب كلي والاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب ان
يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان القائلين بالتفصيل منهم من
خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شيء من الالوان وهم المعتزلة
البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة
او السكون والاجتماع او الافتراق وهم البصرية واصحاب المانعين بان

الجسم

الجسم يختلف في الزمان ويتكثر بالعدد فلا يخلو عن حركة او سكون واجتماع او
افتراق على تقدير عامة انما يستدل هذا لا الايجاب الكلي الذي هو يصلح للرد
على القائلين بالسلب الكلي وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا
الالوان وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد بدون التشخص ضرورة وتشخص
الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة لتماثلها من الجواهر المتماثلة فلو
وجدت بدون الاعراض لزم وجود غير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم
اعني امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف
في التشخص نعم يفيد عموم الازمنة اعني الازل وما لا يزال خلاف الاول
فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك
في الزمان الثاني والثالث وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على
تقدير تحقق جسم آخر يحتاج في التعميم الى تمام ما قبل الاتصاف
اعني الاول على ما بعده اعني ما لا يزال كما تماس بعض الاعراض على البعض
تمهيدا للدليلين في جميع الاعراض وتقريره ان اتصاف الجوهر بالعرض اما
لذاته واما لقابليته لو نسبته كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على
السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن
الضدين في الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان الباري مضطرا عند
خلق الجسم الى خلق العرض وهو ينافي الاختيار والجواب ان عدم القدرة
على المحال كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار
الثاني انه لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله
تع جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان الثالث
انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لانا لا نسلم
خلوه عن اللون بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس
بما من شانه الاحساس به مع سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل
على عدمه فان قيل من جملة الشرائط استنارة المرئي وهي ممنوع قلنا
نعم هذا الباب هائل ولا يوردها لمانع وقد يجاب بان الشفيف ضد للون

بيان ان كل جسم متناهي الابعاد برهان المسامتة

لا عدم قوله ومنها ان تناهيه الابعاد جعل هذا من احكام الاجسام
نظرا الى البعد الجسمي هو المحقق بلا نزاع خلاف الخلاء وبطل القول
بلا تناهي الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين والى الحركات
من المتأخرين والمشهورين اول الادلة ثلثة الاول برهان المسامتة
وتقريره ظاهر من الشرح وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة
الى المسامتة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهد به
الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لا الى
نهاية والمسامتة خلافها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوتها
بالفعل غير لازم ما لم يقطع الخط بالفعل وفيما اوردنا من تقرير البرهان
اشارة الى دفع اعتراضات ترد عليه منها منع لزوم اول نقطة المسامتة
مستندا بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم وتقريره ان على تقدير لا تناهي
البعد لا يلزم اول نقطة المسامتة لان الحركة والزاوية ينقسمان لا الى
نهاية فقبل كل مسامتة مسامتة لا الى اول ولا اصغاء في ان هذا بعد
الاحتجاج على الملازمة بان المسامتة حصلت بعد ما لم تكن فيكون لها
اول بالضرورة ليس بوجه الا ان يجعل معارضة في المقدمة وجوابها
النقض بكل قياس استثنائي استثني فيه نقيض التالي فانه لو
صح ما ذكر لصح منه الاستدلال على نفي الملازمة لما يذكر في بيان استحالة
اللازم وفساده بين والحل بان هذا لا ينفي الملازمة لان الملزوم محال
استلزامه للنقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور
لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لما ذكرنا وعدم ثبوته لما ذكرتم على انه يمكن
ان يقال لو وجد البعد مع الفرض المذكور فاما ان يثبت اول نقطة
المسامتة او لا يثبت وكلاهما محال لما ذكرنا فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث
المسامتة لا يقتضي الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان من انه يستلزم
البداية بحسب المسافة اعني اول نقطة المسامتة فلبيان منعه
ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول

لكن يلزم

لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان المحال انما لزم على تقدير لا تناهي البعد
مع الفرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي البعد لجواز ان يكون
باستلزام المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه
مع البعد الغير المتناهي بمعنى كونه المنشأ للزوم المحال ومنها انا لا نسلم
استحالة اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي وما ذكر في بيانه باطل
لان انقسام الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان
احكام الوهم فيما يعرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجري مجرى الحساب
لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الا مكابرة ولهذا لا يقع فيها اختلاف
آراء وانما الكاذب هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات باخص
المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واما اعتراض الامام بان هذا
الدليل مقلوب لانه لما كانت المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة لما
فوقها لزم عدم تناهي الابعاد وبيانه على ما في المطالب العالية ان اعظم ما
يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركزه الواصل
بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يتحرك قطرها الموازي للمحور الى مسامتته حدثت
زاوية قابلة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتا للنقطة
فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفترض فيها نقط لا الى نهاية وجوابه
ان هذا من الوهميات الصرفة التي لا يصدقها العقل اذ ليس وراء
العالم خلاء ولا ملاء يمتد فيه الخط او ينتهي اليه طرفه وما ذكر الامام من ان
صريح العقل شاهد بمسامتة طرف هذا الخط لشيء ووقوعه خارج
العالم وان انكاره مكابرة في الضروريات مكابرة قوله الثاني هذا
هو البرهان السلمي حاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية
لزم امكان عدم تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال وجه اللزوم على
ما نقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساقي مثلث ولا مقدار
في انهما كلما امتدا ازداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة
البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد

البرهان السلمي

البعد الى غير النهاية يعني انه لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه بعد آخر ليس ازيد منه وهذا محال واما المحال وجود بعد منهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فتقريره بانا نفصل من سطحين متناظرين من الخطين المفروضين خطا ونسميه بالبعد الاصل وامتداد الخطين ح بالامتداد الاصل فيكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الامتداد فيلزم من عدم تناهي الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل واذ قد امكن تساوي الزيادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة مع المزيد عليه موجودة في بعد يلزم وجود بعد يشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاوا المتوازنة بالفعل الى غير النهاية توجب عدم تناهي المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة او بحكم امتناع التداخل وانما فرض الزيادات متساوية لئلا يرد انها اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهي الى ما لا يتناهى من الاقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي اولا يظهر واما في صورة التزايد فلا خفاء في ان الزائد محل وزيادة فاللزوم فيه اظهر وما كان في هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لخصه صاحب الاشراق في بيان هذا البرهان بانا نفرض بعد ما بين الخطين دائما يزداد امتدادا ذاهبا امتدادا الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وعلى قدره وهذا اللزوم واضح لا يمكن منعه الا مكابرة لكن لما كان في امكان المفروض نوع خفاء صوره بعضهم بان نفرض زاوية بين الخطين ثلثي قائمة وللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل من كل نقطتين متناظرتين من ساقي المثلث ولزوم كون زواياه متساوية لتساويهما لزم ان يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة ولزوم تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك لما ثبت في اقليدس يلزم

من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فاخترع البرهان الترسي وتقريره انا نخرج من مركز جسم مستدير كالترس مثلا ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متناظرتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد ما بينهما الى غير النهاية ومن يتردد في لزوم تساوي الزوايا والاضلاع وجواز كون ثلث زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من القائمتين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على هذه البيانات بانا انما نسلم زيادة الابعاد والانفساحات فيما بين الخطين الى غير النهاية لا وجود بعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد هو اوسع الابعاد يساوي الخطين الذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب ولو سلم فالمحال انما لزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي الخطين والجواب انه لما لزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لا تناهي ساقيه ظاهرا لا يمكن منعه واما السند فلنا لا نعلم لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لا تناهيهما فيكون اللاتناهي محالا وحاصله ان لاتناهي القاعدة ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى يلزم المصادرة بل هو على لا تناهيهما لو فرض الخلف وتقريره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما بما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا تكون الا متناهية ضرورة انحصارها بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وقد فرضناهما غير متناهيين هف وانما كون المحال ناشئا من لا تناهي الخطين فمعلوم بالضرورة

برهان التطبيق

بامكان ما عداه من الامور المذكورة قوله الثالث هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه يفرض فيه ان ذراع منه ثم يطبق من البعد التام و الناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو مح لامتناع تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع و قد مر ابطال التسلسل بناء على هذا البرهان والاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة قوله ومبنى الاول اي برهان المسامتة على نفي الجزء الفرد ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان السلمي على ان يكون لا تناهي البعدين حيث حتى يفرض انفراج ساقي المثلث لا الى نهاية بل في التدريج لابد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات فكان طرق السلمية مبنية على طريق الامام القائلين بلا تناهي الابعاد في جميع الابعاد ومبنى برهان التطبيق على مقدمات ضعيفة سبقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل استلزام وقوع ذراع بازاء ذراع للتساوي ومثل اختصاص ذلك بالوضع وترتيب ليحصل البعض عن البعض بمراتب الاعداد وحركات الافلاك قوله وقد كثرت الوجوه اي وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد بتصرف في البراهين المذكورة واستعانة ببراهين ابطال التسلسل اما وجوه التصرف في السلمي فقد سبقت واما في المسامتة فوجهان احدهما برهان التخلص وتقريره انه لو امكن لاتناهي الابعاد لامكن ان نفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازم لا يقاطع خطا غير متناه وان تتحرك تلك الكرة على نفسها فبالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا مواريا لكن ذلك محال لتوقفه على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو لا يتصور الا بنقطة هي طرف احد الخطين وقد فرضناهما غير متناهيين هف ويرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهي سيما بحيث ينتهي من المقاطعة الى المسامتة

الى الموازاة واورد ابو البركات هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه صاحب الاشراق في المطارحات ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان يفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهي بنقطة ثم موازيا له بحركة الكرة فلا بد للمسامتة ان يلزم في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقط المسامتة وهو مح لان كل نقطة يفرض كذلك فالمسامتة لما فوقها بعد المسامتة بها واما على برهان التطبيق فبان يفرض البعد الغير المتناهي اذرعا ثم يعتبر التطبيق بين عدد الالوف وبين عدد الآحاد على نحو التسلسل او يقال بان المبدأ المتحقق او المفروض ومن كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فتتناهي الكل لانه لا يزيد على ذلك الا بواحد او يقال الاذرع مترتبة في الوضع سطلق من سلسلتها وعددها بان لم يتساويا بطل التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية لان للمبدأ سلبية لا بعدية وايضا اذا طبقنا وقعت سلسلة الاول بازاء بعدية الثاني وسلبية الثاني بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فبقي سلبية بلا بعدية فبطل التضايف وايضا للاول سلبية بلا بعدية ولو كان لكل ما عداه سلبية وبعدية فما لم يسلبه بلا بعدية قوله احتج المخالف بوجوه الاول انا لا نسلم ان سوى ان وراء العالم امرا له تحقق باعتبار دلالة على انه جسم ان يجد و لو سلم فلا دلالة على انه غير متناه قلنا سيدان بطلان راي من زعم انه عدم محض ثم يدلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل ان ما يلاقي طرف العالم لا يكون الا خلا وهو بعد او جسما وهو ذو بعد بل اذا ثبت استحالة الخلاء يثبت انه جسم ولا يكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ما وراءه ليس عدما محضا قوله حاصله حمل ضعيف الجهة ماته ضعيف متناهي الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهايته وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ثم الامور الموجودة ومن ذوات الاوضاع

مباحث الجهة

وجوه احتجاج المخالف والجواب

[illegible]

لانا نقصد التحرك بالحصول فيه ونعني الاشارة الحسية والمعدوم او الموجود
يمتنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا خلاف الحركة في الكيف كحركة
الجسم من البياض الى السواد فان السواد مقصد التحرك بالتحصيل
فلا يجب بل يمتنع ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لا يخفى
ان معنى الحصول في الجهة الحصول عندها وصولا وقربا كما ان معنى
التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتأدى اليها وذلك لان كلا من التحرك
والحركة منقسم فلا يقع مقصده الا في منقسم والجهة لا تقبل الانقسام
اعني في ماخذ الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذي
يلي المتحرك اما ان لا يجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة
من غير مدخل للجزء الاخر واما ان يجاوزه فتلك الحركة اما عن الجهة
فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الثاني فقط لا يقال بل الجهة
لانا نقول الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة او الى جهة و
يعود المحذور للقطع بان الجهة هي مقصد التحرك لا المسافة التي تقطع
بالحركة وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام في ماخذ الحركة والاشارة و
هو كاف في افادة المطلوب اعني امتناع وقوع الجسم او الحركة فيها
ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الا نقطة بل ربما تكون
خطا او سطحا انما الكلام في ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة جهة
حتى يكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه اما الجهة
هاهنا جميع الامتدادات ومنتهى جميع الاشارات حتى لا يكون الا على
سطح محدد الجهات الحق هو الثاني قوله ثم انها اي الجهات غير محصورة
في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل
بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة
امران احدهما عامي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة
متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما
عامي وهو اعتبار حال الانسان فيما له من الراس والقدم بحسبهما

له الفوق والتحت ومن البطن والظهر بحسبهما القدام والخلف ومن الجنبين
اللذين يحصلهما قوى اقوى في الغالب وهي اليمنى واخرى اضعف وهي اليسرى
بحسبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المشابهة
والمناسبة فكان في ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن و
القدام والخلف ما يلي الراس والذنب وليس شيء من الاعتبارين بواجب
ليصح انحصار الجهات في الست والطبيعي منها اي من الجهات جهتا
العلو وهو ما يلي راس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدمه بالطبع
حيث لا يتبدلان اصلا والاربعة الباقية وضعية يتبدل بتبدل الاوضاع
كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق
خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا
فانه لا يصير ما يلي رجله تحتا وما يلي راسه فوقا بل يصير راسه من تحت
ورجله من فوق والفوق والتحت حالهما فالشخصان القائمان على طرفي
قطر الارض يكون راس كل منهما فوق ورجلاه تحت قوله والعلو
لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل نوع دفع لما يسبق الى كثير
من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما
الا بالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال يعني
ان التضايف انما هو بين الفوق وذي الفوق وكذا البواقي واما الجهتان
فقد ينفكان في التعقل بل في الوجود كما في الارض فانه لا تحت لها
الا بالوهم فان جميع اطراف امتداداتها المتصلة الى السماء لها الفوق
فقط قوله ومنها اي من احكام الاجسام انها محدثة بالزمان و
الاحتمالات الممكنة هاهنا اربعة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها
واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك و
اليه ذهب ارسطو وشيعته ونعني بالصفة ما يعم الصور والاعراض
والتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها

في حدوث الاجسام بالزمان

من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة بحركة واحدة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة شخصية من حركاتها مسبوقة باخرى فتكون حادثة
كذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها
النوعية بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصرا ما لكن خصوصية
النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان تكون قديمة لما سيجي
قبول الكون والفساد والثالث قديمة بذواتها دون صفاتها واليه ذهب
المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذات التي ادعوا قدمها انها
جسم او ليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة
كلها او واحد منها والبواقي تلطفت او تكثفت والسماء من دخان
مرتفع من ذلك الجسم او جوهر غير العناصر حدثت منها العناصر
والسموات او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم
واختلفوا في انها كرات او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هي
نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى تعلقت الاولى
بالاولى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحركت فصارت نقطا واجتمعت
النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت
السطوح فصارت جسما وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة
مفصلة في كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات على ما هو دأب
المتقدمين من الحكماء واما قدمها بصفاتها دون ذواتها فغير معقول
اول حدوث الاجسام قوله لها وجوه المشهور في الاستدلال على حدوث الاجسام انها
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى
فظاهرة واما الصغرى فلوجهين احدهما ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض
كما مر والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية لما عرفت
ان القدم ينافي العدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق
من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن
الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز

اما حركة

اما حركة او سكون لانه ان كان مسبوقا بكون في ذلك الحيز فحركة والا فسكون
لما سبق من انه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون
حادث اما الحركة فلوجهين احدهما انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها
تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا ينافي الازلية حيث لا يجامع
السابق او المسبوق بالغير ينافي ازليا ينافي المسبوق بالعدم لان معنى عدم
مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق و
المسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هنا وثانيهما ان الحركة في معرض
الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعني طريان العدم
ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما جاز عدمه امتنع قدمه
واما السكون فلانه وجودي جائز الزوال ولا شي من القديم كذلك لا يخفى
واما فتقييد بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود اذ دليل
امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب
انما قام في الموجود اما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه
جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع الخصم في ذلك
واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فاذا
جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام
اما بسائط واما مركبات فالبسائط يجوز على كل من اجزائها المتماثلة
الحصول في حيز الآخر وما ذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من بسائطها
المماسة ان يكون مماسها الذي وقع لجزء هذا بعينه مماسا لاجزائه
المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ما ذكره بان امتناع خلو الجسم عن
الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا
واللازم باطل قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وبيان الملازمة
ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة
انما يلزم لو كان مسبوقا بالكون في حيز آخر وهذا في الاول محال لان
الاول ينافي المسبوقية بحسب الزمان واجيب بان الكلام في الكون المسبوق

يكون آخر للقطع بان الكون الذى لا كون قبله حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر كان حركة وما ذكر من ان هذا ينافى الازلية باطل لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة بعدها يكون الكون فيه كونا لا كون قبله بل معناه نفى ان يكون الشى بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرارية الازمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له ابتداء كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرارية الازمنة الآتية لا الى نهاية فان قيل ما ذكرتم من دليل امتناع الازلية انما يتم فى كل فرد من حركات الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية والفلك يتحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا يوجد زمان الا وفيه شى من حركات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية وح يرد المنع على الكبرى ايضا اى لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم فى حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجوه احدها ان الازلية تنافى المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال وتنافى اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيها بان ماهية الحركة لو كانت ازلية اى موجودة فى الازل لزم ان يكون شى من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلى الا فى ضمن الجزئ لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا من وجوه احدها طريق التطبيق وهو ان يفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من زمان الطوفان مثلا الى ما لا الى نهاية ثم يطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالا بان يقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل والجزء او لا فينقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية لانها لا تزيد عليها الا بقدر

تتناه وثانيها طريق التكافؤ وهو انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذى هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث اخر بمنزلة المعلول الاخير فبالضرورة تكافؤ السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين فى الوجود لزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المتناهى وثالثها انا نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فيقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية ما فوقه فيلزم الانتهاء الى حاد السابقية دون المسبوقية فيختل التكافؤ بين المتضايفين قوله ويذكر لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجى اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم الا يرى ان كل زنجى فرد وبعض من المجموع خلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى ما لا نهاية اقل من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى نقصان الشى عن الشى ان يكون بحيث لا يوجد منه شى بمقابلة ما بقى من الزائد فينتهى الناقص ويلزم منه تناهى الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم يكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهى ولا معنى للزيادة والنقصان ههنا الا ان يحصل فى احدى الجملتين شى لم يحصل فى الاخرى وهو لا يوجب الانقطاع كما فى مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها الآن بالضرورة لان ما لا يتناهى لا يتصور انقضاؤه ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذى نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالمنع فان غير المتناهى انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهى ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى

فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانعدام ضرورة كونها غير
مستقرة الاجزاء ولا شيء من الزائل ازلي لوجوب استناد انعدام المعلول الى عدم
علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة ازليا فالمجموع كانت
الحركة ازلية لان المجموع كل جزء من آخر الشيء موجود ضرورة وقد يبنى
الكلام على ذلك وجب استناد الحادث الى الموجب القديم وانه يجوز
ذلك بشرط حادث بمثابة الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية
يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانعدام السابق ومنها ان كل حركة
تفرض لا بد من ان يكون مسبوقة بحركة اخرى فلا يكون ازلية ضرورة
سبق العدم عليها او لا يكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة
قبلها فيكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب وربما اجيب
الاول ولا يفيد الا حدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما
النزاع في ان معنى الحادث لا يكون قبله حادث اخرى ومنها انه
لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم
ازلي لان ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات في الازل
اذ لو تاخر شيء منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات
في الازل فان حصل شيء من الموجودات لزم مقارنة السابق والمسبوق
بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب واعترض بان
الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالطرف يجتمع فيها عدمات
الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين
بل معنى ازلية العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا
لا يوجب تقارنها في شيء من الاوقات وما يقال انها لو لم تكن متعاقبة
في [illegible] حين ما كان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما
يتناهى عدده والعدمات لا تتناهى في ضمن ما لا نهاية لها
قوله ولولا القصد بيان القدم ها ولو استدل الدليل المصرح بنفي
ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل

و

حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام صغار
ازلية لا تقبل الانقسام بالفعل وهي في الازل ساكنة تعرض لها الحركة فتكون
المركبات من اجتماعها وبعضهم من انها تتحرك فتصادم فتسكن بسكون الافلاك
والعناصر والافلاك [illegible] لا يستقر الى بيان ان السكون وجودي فان
الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان الحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض
وهو انه لو كان شيء من الاجسام قديما لزم اما كون قديم واما تعاقب الاكوان
من غير بداية وكلاهما محال اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري فان
العقل اذا تصوره وتصور الجسم جزم بثبوته له فان كان شيء من اكوانه
قديما فذاك والا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا الى بداية وهو الامر الثاني
واما استحالة الامرين فالاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى
حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون
كل كون جائز الزوال ولا شيء من جائز الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه وينعكس الى ان ما جاز عدمه امتنع قدمه والثاني لما مر من طريق
التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية وغير ذلك قوله
الثاني ان الجسم محل للحوادث اي متصف بها بحكم المشاهدة ولا شيء من
القديم كذلك لما سيجيء في الالهيات فان قيل ان اريد الصغرى كلية
فالمنع ظاهر ودعوى الضرورة باطلة وان اريد جزئية لم يفد المطلوب
اعني حدوث كل جسم بل حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية
مما لا نزاع فيه قلنا نريد كلية ونتمسك بان الافلاك والعناصر كلها متصفة
بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاطوار والاحوال
الاخر ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة
قوله الثالث لا خفاء في ان الجسم بل كل ممكن محتاج الى موجود
لا بد من الانتهاء الى الواجب تعالى وقد مر انه فاعل بالاختيار وقد سبق
ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى الايجاد ولا يكون
ذلك الا حال عدمه وهذا يفيد حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض

ويشكل بصفاته القديمة ولا يتم الا على من جعل سبب الاحتياج الى المؤثر
مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع مختارا مبني
على المغلطة المشهورة وهي ان تأثير المؤثر في الشيء حال وجوده تحصيل الحاصل
وقد عرفت حلها واما الخامس فتوجيهه الاول الا انه يرد عليه عدم خلو الجسم
عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص او وضع مخصوص وكل منهما
حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز
على السواء ويرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او تعدد
الجواهر الفردة او غير ذلك من الاسباب الخارجة قوله السادس لو
كان الجسم قديما لكان قدمه زائدا على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب وح
اما ان يكون قدمه قديما فينتقل الكلام الى قدم القدم ويتسلسل او حادثا
فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه
ظاهر لان القدم اعتبار عقلي فلا يتسلسل وايضا عدم القدم بعينه واما
يعارض بان الجسم لو كان حادثا لحدوثه اما حادث فيتسلسل او قديم
فيكون الجسم الموصوف به اولى بالقدم قوله تمسك القائلون بقدم
العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه لتأثير الصانع في العالم وايجاده
اياه اما ان يكون حاصلا في الازل اولا والثاني باطل فتعين الاول وهو
يستلزم المطلوب وتقريره انه لما وجد في الازل جميع ما لا بد منه لوجود
العالم لزم وجوده في الازل والمقدم حق فكذا التالي اما اللزوم فلامتناع
تخلف المعلول عن تمام علته كما مر واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن جميع
ما لا بد منه حاصلا في الازل بل كان بعضه حادثا ينتقل الكلام اليه بان
جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل اولا ويتسلسل
والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فبانه لو صح هذا الدليل لزم
ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه لا يقال الحادث
اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع
الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر

وجوه احتجاج القائلين بقدم العالم

لا الى

لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتب في الوجود على ما هو شأن
العلل والمعلولات ليلزم التسلسل المحال فان البرهان انما قام على استحالة
التسلسل في المبادي المترتبة دون المعدات المتصرمة لانا نقول بعض البراهين
كالتطبيق والتضايف يتناول ما يضبطها الوجود مترتبة كانت
مجتمعة او متصرمة كما سبق انا ولا نسلم ان الكلام في العالم الجسماني يجوز ان
يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات وارادات
من ذات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي لا يقال تعاقب الحوادث انما
يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق
بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك هنالك واما تفصيلا فبانا
لا نسلم انه لو كان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم حاصلا في الازل كان العالم
ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها الترجيح
والتخصيص متى شاء الفاعل من غير احتياج الى مرجح ومخصص خارج
قولكم فيلزم تخلف المعلول عن تمام علته بلا مرجح وهو باطل لامتناع الترجح
بلا مرجح قلنا لا نسلم بطلان التخلف في العلة المشتملة على الارادة والاختيار
فانه ليس ترجحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج
واستحالته ممنوع كما في اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد
الطريقين فان قيل لا نزاع في ان نفس الارادة لا تكفي في وجود المراد بل
لا بد من تعلقها فان كان قديما كان قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجحا بلا
مرجح قلنا لا بل ترجيحا فان تعلق الارادة مما يتبع بالارادة من غير افتقار الى
امر آخر والحاصل انما يحصل بشرط الحوادث تعلق الارادة ولا يسلم فيه التخلف
عن تمام العلة قوله الثاني لما كان امكان العالم ازليا وكذا صحة تأثير
الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق
اذ لو كان في الازل ممتنعا ثم يصير ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب المحال وكذا
التالي وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير متحققا في الازل
ولا يوجد الاثر الا فيما لا يزال كان ذلك ترك الجود مدة لا تتناهى وذلك لا يليق

بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن
وجود العالم في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع والثبت
برهان استحالة الاسلاب هو ان وجوده ممكن في الازل على ان يكون
الازل ظرفا للامكان الا ترى ان الحادث بشرط الحدوث ممكن ازلا ووجوده
في الازل محال دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع
قوله الثالث قد سبق الكلام على ما ادعيه الفلاسفة من تركب
الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن
صورة ما قوله الرابع لا كان الزمان اعني مقدار الحركة القائمة بالجسم ربما
كان الجسم قديما اما اللزوم فظ واما صحة الملزوم فلانه لو كان الزمان حادثا
اي مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية او الشرف او الذات
وهو ظ ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضي لا استحقاقه الوجود
والعدم نظرا الى ذاته فلا يقتضي لذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع
حابح المتاخر وعدم الشي لا حابح وجوده بمعنى ان يكون بالزمان وهو
الصالح لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان
ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر والجواب بعد تسليم
وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة انا لا نسلم انحصار اقسام
السبق في الخمسة المذكورة بالمعاني المذكورة لان سبق اجزاء الزمان
بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده
كذلك لا يقال التقدم والتاخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان عدم
الامس على الغد ظاهر بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم الحادث
بالنسبة الى وجوده لانا نقول انما صار ذلك من جهة ان الامس اسم للزمان
الماخوذ مع التقدم المخصوص واما في نفس اجزاء الزمان فلا بل غايته
لزوم التقدم والتاخر فيما بينها لكونه عبارة عن اتصال غير قار فلو
سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ان
يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق

تنبيه: ان الجسم مركب من مادة قديمة لامتناع المواد ومن صورة هي لازمة للمادة لئلا تنفك عنها والجواب منع المقدمتين كما مر فليكن قديما

في الانقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا
بمعنى ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر ولا بغيرها بمعنيه زمانيا
بمعنى آخر وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه قوله هذا والتحقيق
ان الزمان عندنا امر وهمي يقدر به المتجددات وكيفية يكون العالم
مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا حتى يحمل العالم متصفا بالقدم او الحدوث
بانه ثبت للفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لا يمنع سبق العدم عليه
باعتبار هذا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث وبهذا بطل الوابع استدلالهم
على عدم العالم بان وجود الباري اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر
غير متناه او لا فعلى الاول يلزم قدم الزمان لان معنى لا تناهي القدر وجود
تقديرات متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة
والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث الباري او قدم العالم لان
عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان
يحصل معه في وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه في الازل
فيكون قديما واما بان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك
القدر فيكون حادثا وهو مح قوله الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام
على التفصيل مثل البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية او
العنصرية او المركبات المزاجية او غير المزاجية او حال ما هو من اقسام
بعض هذه الاربعة قوله صورة المتوازي احتراز عن الجزء العقلي
كالجنس والفصل او العيني كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل
في الاسم والحد لا في البسيط ولا في المركب قوله والماخوذ في كل حد كو
لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودي والآخر
عدمي فلذلك تصير ان ما حصل ماخذ التفسيرين اعني الثالث من الاحكام
المحتملة الطبايع وتساوي الجزء والكل في الاسم والحد وتفسيرين حيث
الحقيقة وقد تعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب
اربع تفسيرات محتملة بالعموم والخصوص متعاكسة في الوجودية والعدمية

حدوث الزمان ان كان موجودا

الابحاث المتعلقة بالاجسام

وقد يرسم البسيط بانه الذي يكون جزؤه المقداري كالكل في الاسم والحد والمركب بخلاف ذلك

فللبسيط بالاتيان من المحمولات حقيقة بالاتيان منها حسا ما يساوي جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسا وللمركب ما يأتي حقيقة ما يأتي حسا ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حسا فالماخوذ من الماخذ الاول للمركب وجودي وللبسيط عدمي ومن الماخذ الثاني بالعكس فمثل الحيوان لتأليفه حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حسا ولا حقيقة كان مركبا باي تفسير فسر وباي اعتبار اخذ واما العدم بالتأليف منها ولمساواة جزئه الكل فيها كان بسيطا كذلك والفلك لعدم تأليفه منها لا حسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثاني بالاعتبارين والذهب لتأليفه من الاجسام المختلفة حقيقة لا حسا ولمساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس قوله ولعلم يريد ان اكثر المباحث التي يورد في اقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلم عند المتكلمين لابتنائها على اصول بين فسادها مثل كون الصانع موجبا لا مختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد او لم يثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة قوله القسم الاول في البسائط الفلكية فمن اول المباحث في اثبات فلك محيط بجميع ما سواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان حقيقيتان لا تتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو باقرب حد من محيط والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالاخر اولا فان احاط كان هو المحدد اذ اليه الانتهاء

مباحث البسائط الفلكية اثبات فلك محدد الجهات

دون المحاط وان لم يحط كان كل منها في جهة من الاخر فيكون متاخرا عن الجهة او متمايزا لها الاشارة ثابتا عليها فيصلح محددا لها وايضا كل منها انما يتحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الاخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة فيكون الجهة قبله او معه فلا يكون محددا به وجه اللزوم اما في البسيط عن الاستدارة فظاهر واما في المركب فلان تأليفه لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقي باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقيه بالطرف الاخر مع تساويهما في الجهة فيجوز ان يلاقي ذلك الشيء بالطرف الاخر وذلك بالحركة من جهة الى جهة وفي هذا نظر لانه انما يستدعي تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفس المركب وبهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام قوله لا لما قيل اشارة الى رد وجه اخر قد استدل به على كون المحدد احدها انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الاجهة العرب لان البعد عنه غير محدود ورد بالمنع فان الشكل الحقيقي او المدسي بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب بحيث اذا جاوز به صار في القرب من جانب اخر غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية ثانيها انه لو لم يكن كريا لتم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء او لا بأس لعدم الرد وايا ورد بانه لو فرض مضرسة متحدد او محدبه مضلعا وتحرك على قطره الاطول او عموديا وتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء بان فيه تطبيقه المحدد واحده لكان يجي يكون محدبه مستديرا كالمتمم فلما يكون ذلك استدلالا براسه لا يستند الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء في الشكل

البيضوي كل خط به قوسان متساويتان كل منهما اصغر من نصف دائرة والقوسي بما هما اعظم وكل منهما اذا ادير على نفسه حصل مجسمة واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط اما يتحدد به القرب فقط وهو ظاهر فلا يكون محددا للجهتين هذا اصلت **قوله** ثم بين تحديده جواب سؤال تقريره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نسلم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يتقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد ما يتعين به وضع الجهة وظاهر ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع ثم تعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض ليكون للارض دخل في التحديد بتعين المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الافلاك ويتحدد به ضرورة ان المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فبهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما وان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذي الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل الماتم على كون النار هميشا على الاطلاق يعني انها تطلب جهة الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر ربما يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محددا للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا خلاف المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذي المكان وطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعي لا جهته فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل على جهته الجهة بل لا يكون ذلك الا في النار الطالب للارض الا ترى ان النار لو فرضت ماطفة لفلك القمر كانت متحركة الى فوق لا من فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق الفلك

فلك القمر

فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انما تطلب جهة الفوق لو صح يعني انها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك بحيث يحمل ما يلي محيطا لمحدد كالمحدب فوق وما يلي مركزه تحت كما يقتضيه ظاهره بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فيكون الاشارة من مقعره الى محدبه من تحت وذهب بعضهم بناء على ان المحدد هو نفسه فيكون كله لذاته فوق خلاف الارض فان جميعها تحت لذاتها لكونها في صوب المركز حتى لو تحرك عنه كانت حركة من تحت **قوله** ... لا مضاء في ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والابعاد التي تسمى الامتدادات ويتعين فيه اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد بالنفس المذكور ولم يتبع الحركة المستقيمة على السموات بل لم يتبع على العناصر لتحقق الجهات بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروائح ولا اللين والصلابة والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكروا في المحدد خاصة دون سائر الافلاك فان تمسكوا بانه علم بالرصد انما يتحرك على الاستدارة فيكون بطبعها هذا الشكل ... فلا يتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع الميلين فلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد

ودليل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها ارادية لا دائمة بسبب اسكانه
وزعم جماعة من قدماء الحكماء السالفين ان الافلاك في غاية ما يكون من الصلابة
والنعومة والملاسة وهي مع دورانها يماس بعضها بعضا يسمع لها الطنين
بالحكمة والرياضة اصواتا مختلفة غريبة موسيقية مطربة والحانات
مناسبة يستحسن عند سماعها القوى النفسية ويتحير العقول البشرية
قوله المبحث الثاني قد انجر الكلام هنا الى ذكر علم الهيئة الباحث
عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها
واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما يتنبه في السموات
كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوات
وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدي
الى مزيد بصيرة في حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه مما يجب النسبة
لمساواته يحكي كذلك وهذا العلم بما سمي ايضا يذكر على طريق الحكاية
عن علم آخر فيه براهينه يسمونه المجسطي فلا باس ان نقتصر على
مجرد الحكاية لكن على وجه ان شاء الله تعالى لا كما وقع في المواقف
يتعجب من ذا الذي نظره هذا الفن من قلة اهتمام الحاكي بالمحكي
ويجد ذلك محذرا على المتصدي لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول
لما وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب تتحرك بالحركة اليومية من
المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق تتحرك حركة بطيئة من المغرب
الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري
والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة
متباينة بعضها الى البعض وكان الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك
لا كالحيتان في الماء بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض
الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة للحركات
السبعة السيارة لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم
واحد واما في جانب الكرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك

ان يكون

علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيط العلوية والسفلية كما وكيفا ووضعا وحركة

ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير الكوكبية كثيرة محيطا
بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا
في السمويات فضلا لا حاجة اليه وجوّز بعضهم ان يكون الافلاك ثمانية
بسبب الحركة الاولى الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تتصل نفس
واحد تحركها الحركة اليومية قال صاحب التحفة يجوزون ان يكون سبعة بان
يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة
تحركها الحركة الاولى واولى بالسابعة تحركها الحركة الاولى لكن يشترط ان
يفرض دوائر البروج تتحرك بالسريعة دون البطيئة ليستقل الثوابت
بما من برج الى برج كما هو الواقع قوله بانه لا كوكب عليه وانه يتحرك
انما قال ذلك من قبيل زعمهم لان الذاهبين الى ان الكوكب سابحة في
الافلاك كالحيتان في الماء لا يقولون بذلك قوله يسمى معدل النهار لتعادل
الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة
اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها وسطحها السطح بعينه
حركة الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة يسمى مدارات تلك الحركة
واحد قطبي العالم وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والآخر
الجنوبي قوله وتتم دوره في قريب من اليوم بليلته انما قال في قريب لانها
ينقص من اليوم بليلته بقدر الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق
قوله وحركة الكل يعني ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحته بحكم
المشاهدة لكونها بمنزلة جرم واحد حيث احاط بها وقوي عليها حتى صار
المجموع بمنزلة كرة واحدة والانفى الحركة الوضعية يحرك المحاط بحركة المحيط
ليس يلائم الا اذا كان المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل
على ما سيجيء ان شاء الله تعالى فانه جرم على حقيقته قوله ويحمله فلك
الثوابت سمي بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني ما عدا السبعة السيارة
وسميت ثوابت اما لبطوء حركتها في الغاية حيث لم يدرك الا بالنظر الدقيق
واما لثبات ما بينها من الابعاد على وتيرة واحدة وبات عروضها

فلك الثوابت

منطقة حركتها وهكذا يكون حركة الثابت على منطقته ومنطقته غير منطقة التاسع
ومنطقته لان حركة الحاوي والمحوي اذا كانت على مناطق واقطاب باعيانها
لا تحس باختلاف الحركتين بل انما تحس حركة واحدة هي مركبة من مجموعها
ان اتحدت الجهة او حاصلة من فضل السريعة على البطيئة ان اختلفت
الجهتان والا لم تحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وانما عرف بالات الرصد
ان الثوابت لا تحفظ ابعادها عن قطبي العالم بل عن قطبي فلك البروج واختلفوا
في مقدار هذه الحركة فعلى راي بطليموس ومن قبله تقطع في كل مائة سنة
درجة فتتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة وعلى راي المتأخرين تقطع
في كل ست وستين سنة درجة فتتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة
وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين
سنة فتتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة ولا ثقة
برصد مراعيه لامكان ان يكون ذلك اختلالا في الالات اولان بان لا يطلع
عليها الا خالق السموات قوله واستدلوا الى آخره يعني انهم
وجدوا القمر يكسف سائر السيارات ومن الثوابت ما يكون على ممره
فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم في البواقي الا الشمس فانها لا تكسفها
غير القمر ولا يدرك كسفها لشيء من الكواكب لاختفائها عند مقارنتها بالشمس
فكونها فوق الزهرة وعطارد استحسان لما فيه من حسن الترتيب وحفظ
النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمسة
القلادة ويؤكد هذا الاستحسان مناسبات اخر وزعم بعضهم انه رأى
الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت العلوية اعني
زحل والمشتري والمريخ ماخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفي
الخطين المارين بمركز الكواكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز
العالم والاخر من موضع الناظر فان وجوده يدل على القرب وعدمه على
البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتها واما
وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بالة لم يتيسر ذات السمت

نصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالي الشمس دائما
لا يصلان الى نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في حال
كره الافلاك وانه لا يمتنع كون الثوابت على افلاك شتى تتفق الحركات وانهم
انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفضل المستغنى عنه فلا حاجة الى الاعتراض بانه
لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات
او فيما بينها قوله وافلاكها الكلية ممثلات يعني ان الفلك الكلي لكل
من السبعة السيارة يسمى بمثل ذلك الكوكب يعني كونه ممثلا لفلك
البروج اي موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين قوله وفي جوف ممثل
القمر يريد الاشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التي يشتمل عليها الافلاك
الكلية وقد ارشدهم الى ذلك ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف
الاوضاع والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهر لكونه
المحرك للجوزهرين ويسمى ثابتا ومنها مائل القمر وهو فلك في جوف ممثل
القمر مركزه مركز العالم سمي بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج
ميلا ثابتا لا يتغير فالجوزهر يماس بمحدبه مقعر ممثل عطارد وبمقعره
محدب المائل المماس لمحدب كره النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز والخارج
المركز فلك يحيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في جوف فلك يسمى موافق
المركز يماس بمحدبه محدب الموافق على نقطة واحدة هي ابعد نقطة عليه
من مركز الارض ويسمى الاوج وبمقعره مقعر الموافق على نقطة تقابله
للاولى هي اقرب نقطة عليه منه ويسمى الحضيض فبالضرورة يبقى فضل
من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه جسمين متدرجين
على مركز العالم غلظه في الوسط بقدر ما بين مركزي الموافق المركز والخارج
المركز ثم يدق ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتي التماس المتقابلتين
ويسمى هذان الجسمان يسميان بالمتممين ويكون ذلك التدرج من الغلظ
الى الدقة تدريجا على التناوب يعني ان غاية رقة الحاوي فيما يكون في جانب
الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة المحوي عند الحضيض

تفصيل الافلاك الجزئية

وعليه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد
ومنها التداوير والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز مماس سطحها محدب
الخارج بنقطة يسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض
والكوكب فيها بحيث تماس سطحاها على نقطة ولم يفضل هاولا للكوكب
بعمر بل احسن اصطلحت تعود ثم في ثخن الحامل اشارة الى ان الواقف
المركز المشتمل على الخارج المركز هو التي الحامل وفي السوافي ثلاثا
وان الحامل اسم لخارج المركز اذا كان في ثخنه التدوير لحمله مركز التدوير
وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا لادارته مركز الحامل وهو الخارج
المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال المدير عن المثل ويكون فيه
التدوير لعطارد خارجا مركز واوجان وحضيضان واربع مماسات
والمائل في القمر الحامل للتدوير اسم للخارج المركز اذا انفرد وهذا
يقول للشمس ممثلة لكنه خارج مركز في ثخنه الشمس وللقمر مائل
في جوفه ممثل وفي ثخنه خارج مركز يسمى مديرا في ثخنه خارج مركز هو
الحامل للتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة الباقية ممثل في ثخنه
خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

تقسيم المنطقة الى البروج الاثني عشر

قوله البحث الثالث لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين
على نقطتين توهموا دائرة تمر بنقطتي التقاطع وبقطبي البروج واخرى تمر
بالاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فتقسم
على غاية بعد ما بين المنطقتين وتسمى الميل الكلي وبحسب هاتين الدائرتين
تنقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية ثم توهموا على كل واحد من نصفي
كل ربع نقطتين بعد كل منها عن الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب
طرفي الربع الذي هو فيه ثم توهموا دوائر تمر بالنقط الاربع وبقطبي البروج
الباقيين ويرسموا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم
وسائر الافلاك الممثلة اثني عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج
ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما كل قسم دقيقة
وهكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ
وسموا نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي جاوزها الشمس الى شمال
معدل النهار اعني ما يلي القطب الشمالي اعتدالا ربيعيا والنقطة التي
جاوزها الشمس الى الجنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا النقطة من تقاطع
منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال
انقلابا صيفيا وفي جانب الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة
حركة الشمس من الاعتدال الاول في الشمال الى الانقلاب الشمالي
اعني زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال
الاخر في الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف
لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان والعقرب
والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها
للجدي والدلو والحوت وهذه الاسامي ماخوذة من صور توهمت من
كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها
لحركة الفلك الثامن اثروا ابقاء الاسامي عليها لئلا يعسر ضبط الحركات
قوله وكل من السيارة تقطع هذه البروج على التوالي اعني من الحمل الى

الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالي
اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ويعني بالحركة اجمالا الحركة التي
بها يحصل انتقال الكواكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى خصوصيات
الافلاك وتفاصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع
البروج الاثني عشر في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهي السنة
الشمسية والقمر يقطعها اثني عشر مرة في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما
وسدس يوم وخمس يوم وهي السنة القمرية وزحل في ثلثين سنة والمشتري
في اثني عشرة سنة والمريخ في سنتين الا شيئا او نصفا وكل من الزهرة
وعطارد في سنة جمع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف

بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية

من الزيجات قوله واما تفصيلا اشارة الى بيان الحركات البسيطة
للافلاك الجزئية الى التوالي او خلافه فمن الحركة الى خلاف التوالي حركة مدير
عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج ويمر انطاعها
وبطيء اوج الحامل وحضيضه ويحدث بسببها المركز الحامل مدارا حول
مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهي في اليوم بالتقريب تسع
وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة ووجه معرفة الجوزهر وكل
حركته على خلاف التوالي وعلى هذا المدار يتحرك ما يسمى الان في
صاحب الزائجات ثم لا بد من البعد لو هو ابن حمل حال كون
المدير واوج الحامل في الميزان والحمل المائل واما هي المقارنة وجعل
المدير اسما لمحرك مركز المدير واما هو اسم لمحرك اوج الحامل المحرك
لمركز المدير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح واما
في الميزان اعظم منه في الحمل والامر بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول
مركز العالم على منطقة البروج وقطعها كل يوم ثلث دقائق واثني عشر
ثانية وبها تتحرك جميع افلاك القمر فيتنقل الراس والذنب ولذلك يسمى اليها
ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار
ومنطقة البروج ويمر انطاعها كل يوم احدى عشرة درجة وتسع دقائق

ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه وتسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى
مجموع حركتي الجوزهر والمائل حركة الاوج واما حركاتها الى التوالي فمنها
حركات الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر وتسمى الاوجات والجوزهرات
وهي على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم الى انها حركته واعتاد
الآخرون كونها حركات الممثلات بذواتها اضرابا عن كونها عطلاً
عدم تحركها بحركة الثامن لان تحرك الحاوي للمحوي ليس بلازم ومنها حركات
الافلاك الخارجة المراكز سوى ما خص باسم المدير لعطارد وهي في كل
يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة على
منطقة البروج دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشتري خمس دقائق
وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كما للشمس ولعطارد درجة
ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع
ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ونظيره في حركة
تداوير الكواكب الستة ولذلك يسمى حركة مركز الكوكب ومنها حركة
النصف الاعلى من تداوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها
والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهي
في كل يوم لتداويره العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس
على حركة حواملها ولتدوير الزهرة سبعة وثلثون دقيقة ولتدوير عطارد
ثلثة اجزاء وست دقائق ولتدوير القمر ثلثة عشر جزءا واربع دقائق
ولا محالة تكون النصف الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير
القمر الى خلاف التوالي قوله ويتبع للقمر يعني لما كان حركة تدوير القمر
على منطقة الحامل والمائل لم يقع له ميل عن منطقة البروج الا بحسب المائل
ولما كان حركة تداوير المتحيرة على غير سطوح حواملها المائلة عن منطقة
البروج كان لها ميل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير
عن منطقة المائل وكل من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقيقته قوس
من الدائرة المارة بقطبي البروج وبرأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج

من مركز

من مركز العالم الى الفلك الاعلى تقع بين المنطقة وبين راس ذلك الخط وهو
في مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالي تقع بين نقطة
الاعتدال الربيعي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي
تقطع دائرة عرضه تلك البروج عليها ان كان ذا عرض قوله — بيان الجوزهرين
وسطحا تقاطع المائل بالجوزهرين يعني بالمائل مائل القمر والافلاك الخارجة
المراكز للخمسة المتحيرة لما عرفت من انها ليست في سطح منطقة البروج
بل مائلة عنها فلذا تقاطع الافلاك الممثلة ويسمى الجوزهرين النقطة التي
تجاوزها الكوكب الى الشمال منطقة البروج بالراس والتي يقابلها بالذنب
تشبيها بالشكل الحادث من نصفي المنطقتين من الجانب الاقل بالتنين
وجعل الاخذ في الشمال راسا لانه اشرف من قبل ظهور القطب الشمالي
وميل الساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فتطرقوا يعني لما اثبتوا فلكا
لحركة الموسمة واخذ حركة الثوابت وما طلبوا في احوال السبعة السيارة و
اختلافاتها فحكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وللقمر مائلا وممثلا وخارج
مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من الكواكب الثلثة
حركة خاصة صارت الافلاك الجزئية اربعة وعشرون وكذا الحركات البسيطة
وتنبيه ذلك على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها بسيطة في حركاتها لا تعرض
لها توقف او رجوع او سرعة او بطء او انحراف عن سمتها فحين ادركوا
شيئا من ذلك اسندوه سببا لاجل هذا الاصطلاح كاثبات الخارج المركز
او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات التدوير للرجعة
والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة متشابهة على
محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي هو مركز تكون حركته
بالقياس الى مركز العالم مختلفة وتكون في القطعة التي هي ابعد منه
بطيئة وفي القطعة التي هي اقرب سريعة لان القسي المتساوية المختلفة
بالبعد والقرب يرى البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه
اذا اخرج خط بمركزين ونصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه

عود ير بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم الممثل بهذا
الخط بقسمين متساويين وخارج المركز بقسمين مختلفين اعظمهما ما يكون
فى النصف الاوجى من الممثل واصغرهما ما يكون فى النصف الحضيضى
منه والكوكب لا يقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان
قطع النصف الاوجى اكثر والحضيضى اقل على تفاوت المسافتين
اعنى القسمين من الخارج المركز فترى الحركة فى النصف الاوجى ابطأ
وفى الحضيضى اسرع وعند طرفى الخط متوسطة كما اذا تحرك
فى ساعة فرسخين وفى اخرى فرسخا ولهذا كانت مدة فصلى الربيع
والصيف اكثر من مدة فصلى الخريف والشتاء ان كانا من المدتين
زمان قطع النصف من فلك البروج واما كان الكوكب من التداوير
فى النصف الذى يوافق حركته حركة حامله اعنى النصف الاعلى فى
المحيرة والنصف الاسفل فى القمر يرى حركته سريعة لقطعه فلك
البروج بالحركتين جميعا واذا كان فى النصف الذى يخالف حركته
اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما يقطع فلك البروج بفضل حركة
الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوى لحركة
الحامل وذلك انما يكون فى المحيرة دون القمر كما عرفت يرى مقيما وكانت
التداوير والحوامل ترى الكوكب وافعالا ان الحامل يحركه الى التوالى
قدرا ويرده التدوير الى خلاف التوالى قدرا فيرى من فلك البروج
فى موضعه كانه لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل
يرى راجعا لان الحامل يحركه قدرا والتدوير يرده قدرين مثلا قوله
وامثال هذه المسائل يدرسوها ان اسباب الافلاك الجزئية والحركات
البسيطة على الوجوه المخصوصة ما يعلم بها تشاهد ويدرك
بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اسباب يلزم
ما على وجود لازمه وليس يستقيم الا اذا علم المساواة وثبت
معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات

راسات اخر والجواب انها مقدمات حدسية حيث حكم العقل
الجازم باسقاط السموات سوى ما عند ادراك الاختلافات من غير
ملاحظة وسط وترتيب وهم يعتقدون بذلك مصرحون به فى امر الخسوف
والكسوف ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا وانما لم يحكم الحدس به كالمحرة
ونحو القمر وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطوء بنى على التدوير
او الخارج المركز وان حركات اوجات المثلات بانفسها او بالفلك الثامن
قوله كما حدسوا اورد مسائل من الحدسيات المشهورة فيما بينهم احوال القمر
اضاءة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف
وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل
على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته
وينعكس عنه لصقالته فيكون ابدا المضيء من جرمه الكرى اكثر
من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل
بين المضيء والمظلم دائرة قريبة من العظيمة يسمى دائرة النور ويفصل
بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل دائرة يسمى
دائرة الرؤية والدائرتان منطبقتان فى الاجتماع ولكونه تحت
الشمس يكون النصف المظلم منه الى ما يلى البصر وهذه الحالة هى
المحاق وكذا فى الاستقبال لكن ما يلى البصر ح هى القطعة المضيئة
والقمر ح يسمى بدرا ومتقاطعتان فى سائر الاوضاع اما فى التربيعين
فعلى زوايا قائمة فيرى منه الربع واما فى غيرها فعلى حادة ومنفرجة
فيرى الشكل الهلالى ان كان ما يلى الشمس هو القسم الذى يلى
الزاوية الحادة والشكل الاهليلجى ان كان هو القسم الذى يلى المنفرجة
واول ما يصير للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حسب البعد
بينه وبين الشمس قريب من اثنى عشر درجة او اقل او اكثر على سبب الكسوف
اختلاف اوضاع المساكن قوله واذا كان القمر اشارة الى سبب
الكسوف وهو حال تعرض للشمس من عدم الاستنارة والانارة بالنسبة

الى الابصار حين ما يكون من سائها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئى ويكون ان لا محالة على احدى العقدتين الرأس او الذنب او بقربها بحيث لا يكون للقمر عرض مرئى بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلا محالة يحول بين الشمس وبين البصر فيحجب بصفحته المظلم نورها عن الناظرين بالكل وهو الكسوف الكلى او بالبعض بالجزء ولكونه حالا يعرض للشمس لا فى ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جاز ان يتحقق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا ستر السراج بيدك بحيث يراه القوم وانت لا تراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لآخرين او جزئيا للكل لكن على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئى بقدر نصف مجموع القطرين يماس جرم القمر مخروط شعاع الشمس ولا يكون كسوف قوله واذا كان عند الاستقبال اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين او بقربها بحيث يكون عرضه اقل من نصف مجموع قطره وقطر مخروط ظل الارض المحجب بالارض عن نور الشمس يرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصلى كلا او بعضا وذلك هو الخسوف الكلى او الجزئى واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج اقل من نصف القطرين يماس مخروط الظل فلا يخسف قوله هذا ولكنهم وجدوا يعنى انهم وان استوا احكم الحدس هذه الافلاك والحركات للنيرين وجدوا فى القمر والخمسة المتحيرة اختلافات اخرى تورث اشكالات على ما اسسوا من الافلاك والحركات مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض السفليين فمنهم من تحير وسهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالحقيقة وادعى صاحب التحفة حل الجميع وجه اشكال المحاذاة والتشابه انه اذا تحرك مركز كرة لنقطة آ التى هى مركز كره ب و على محيط دائرة كدائرة ا د ه وكانت تلك

سبب الخسوف

كلام فيما لا يخلو من الاشكالات

الحركة بسيطة حدثت عند مركز ذلك المحيط وهو ز في ازمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا ا ز ك و ز ه وسمع ذلك تساوى قسى المحيط فى تلك الازمنة كقسى ا د د ه ويلزم ايضا ان يكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة ز ايضا متساوية فى جميع الاوضاع لخطوط ز ا ز د ز ه اذ كل منها نصف قطر دائرة ا د ه ويلزم ايضا ان يكون خرق الكرة المفروضة ابدا محاذيا لنقطة ز حتى اذا صار مركز الكرة من آ الى د كان القطر مثل ح ط واذا صار الى ه كان مثل د ل فمركز التدوير اذا كان متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قرروه لزم ان يكون الامور الثلثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم يوجد كذلك بل وجد فى القمر تشابه حركة مركز التدوير اعنى احداث الزوايا المتساوية فى الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الاوج على ما وقع فى المواقف بعدها سوى ابعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم ومركز الخارج المركز اعنى نقطة متوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج فالحاصل اشكالان ووجد فى عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير وفى الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الحامل فالحاصل فى كل اشكال واما محاذاة القطر فى المتحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت للنقطة التى حولها تشابه الحركة لم يتجه هنا اشكال اختلاف المحاذاة كما فى القمر وحاصل اشكال عرض السفليين ان تباطؤ سطحى المائل والممثل يقتضى

ان يكون احد نصفيه شماليا من المثل والآخر جنوبيا ولما كان مركز الندوة
في سطح المائل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوه للزهرة دايما اما على العقدة
واما في الشمال ولعطارد دايما اما على العقدة واما في الجنوب بنار على
انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا اتمت حركة مركز تدويرهما
من الراس الى الذنب وصار ان يشغل الجانب الجنوب صار نصف
مائله الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا وكان ابتداء الى الشمال وهكذا
ابدا وعطارد بالعكس ولا بد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم
يذكروه قوله المبحث الرابع هذه دوائر توهموها على منطقة السفليات
ينتفع بها في استخراج القبلة واختلاف البلاد في طول النهار وقصره
وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من
الفلك والخفي منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقي
والدائرة عظيمة او الى وجه الارض فافق حسي والدائرة مرتسمة من
المنطقة وهما متوازيان وقطباهما سمت الراس وسمت القدم اي
طرفا خط يمر على استقامة قامة الشخص بمركز الارض وينفذ في
الجهتين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسي اقل من الخفي بقدر ما يقتضيه
نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت في فلك الشمس وما دونها
اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار
الموازية للافق فوق الارض تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات
الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبي العالم انطبقت دائرة الافق
على معدل النهار وكان الدور رحويا في ذلك بحيث يكون احد قطبي العالم
على سمت الراس وان كانا غير قطبي العالم كان الافق متقاطعا لمعدل
النهار على نقطتين تسمى احديهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط
المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب
وبتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم يسمى الافق افق الاستواء والا فالافق
المائل ولا حصر للافاق المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة

تمر بقطبي الافق اعني سمت الراس والقدم وبقطبي العالم سميت بذلك لان
النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا اعتبار في عدم اطراد التعريف
اذ يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الراس والقدم
اعني حيث ينطبق دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة تقطعها
بقطبيها المشرق والمغرب وهي تنصف المعدل وجميع المدارات اليومية
الظاهرة منها والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك
حين تصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها
تحت الارض قوله وتوهموا في سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء
ونصف النهار دائرة على الارض بان جعلوا الدوائر الثلث بالنسبة
للعالم فلا محالة حدثت على بسيط الارض ثلث دوائر احديها تسمى
خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي
من الارض والشمالي منها والثانية تسمى افق خط الاستواء وافق
نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف
الظاهر من الارض والنصف الخفي وبهاتين الدائرتين تصير الارض
ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين ويسمى المعمورة و
الربع المسكون وان كان اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار
وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الارض والغربي منها قوله
وسموا من دائرة نصف النهار عرض البلد قوسا من دائرة نصف النهار
ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعني سمت الراس ولا محالة يساوي
ما بين افق البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب ففي افق الاستواء
لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم المار بسمتي الراس والقدم
يقع على المعدل ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل النهار
يكون العرض في الغاية اعني تسعين وفي غيرهما يكون للبلد عرض
بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف
النهار يوم الاعتدال الربيعي او الخريفي والقيناه من تسعين كان الباقي

عرض البلد واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار
البلد ونصف نهار اقصى العمارة في المغرب واعتبر اليه لانهم يبتدئون من المغرب
لكونه اقرب بناحية العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل
البحر الغربي وعند بطليموس جزائر الخالدات الواقعة في البحر
وبينها عشر درجات وهي قريبة من مائتين وعشرين فرسخا
وتسمى المعمورة لما لم يكن على خط الاستواء ما بدا شمالا وجنوبا
عمارة واحدة لفرط الحرارة ولم يكن حوالي القطبين عمارة اصلا لفرط
البرودة وقع معظم العمارة في الربع المسكون من ما جاوز عشر درجات
في العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين
تقسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام في العرض حسب
ما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال في الحر والبرد واعتبروا في
الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف
ساعة في مقادير النهار الاطول اعني نهار كون الشمس في الانقلاب
الصيفي فكل من الاقاليم تخصص بين نصفي مدارين موازيين لخط
الاستواء اسمه شيء باصناف الحروف ولا محالة يكون احد طرفيه
وهو الشمالي اضيق ووسط الاقليم الاول حسب العرض اثنا عشر
درجة وثلثا درجة والثاني حسب العرض عشرون وربع وخمس
والثالث حسب العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حسب
العرض ثلث وثلثون ونصف وثمن والخامس حسب العرض
تسع وثلثون الا عشر والسادس حسب العرض ثلث واربعون
وربع وثمن والسابع حسب العرض سبع واربعون وخمس وابتداؤه
حسب العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء
وآخر السابع منتهى العمارة ولد فخط الاستواء اشارة الى
بعد من خواص المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض اما التي
التي لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دولابيا

في خواص الآفاق الاستوائية والمائلة

لان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح الافق على زوايا قوائم كما تقطع
الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان
الافق ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار
مساويا للخفي اعني قوس الليل وان كان بينهما تفاوت بسبب تفاوت
المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كان الشمس بالنهار في النصف
الاوجي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من المغرب
الى المشرق ابطأ فيديرها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع
واذا انتقلت بالليل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع
وان انتقلت بالليل الى النصف الحضيضي يسيرها الحركة الاولى
ابطأ فتتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس
وتسامت الشمس رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال راس
الحمل ومرة في اعتدال راس الميزان لان مدار الشمس ح هو المعدل
المار بسمت رؤسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في الانقلاب
راس السرطان واخرى في انقلاب راس الجدي ولكونه غاية القرب
مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء يكون لهم صيفان وشتاءان
ومن كل صيف وشتاء خريف ومن كل شتاء وصيف ربيع فيكون
فصولهم ثمانية كل منها شهرا ونصفا تقريبا واما في عرض تسعين
اعني حيث يكون قطب العالم على سمت الراس فيدور الفلك فيكون
رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى في الافق مشرق ولا مغرب
مشترين بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف
النهار ايضا بل في جميع الجهات يمكن ان يبلغ الشمس وغيرها من
السيارات غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدي الظهور
واعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الآخر
يكون ابدي الخفاء فالشمس ما دامت في النصف الظاهر من فلك
البروج يكون نهارا وما دامت في النصف الخفي منه يكون ليلا فيكون

السنة كلها يوما وليلة ولانا نقل الان حتة لطوكة الشمس وسرعتها واما فى المواضع التى يكون عرضها دون تسعين فتكون الدورة حائلة المعدل عن الافق فى جهة القطب الخفى وميل الافق عنه فى جهة القطب الظاهر ولهذا سميت بالافاق المائلة والافق يقطع المدارات اليومية على ؤ واما غير مائلة وتماس المنعطف ولانا المعه اعنى الذى تكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد وتكون هو وما هو اصغر منه الى القطب ابدى الظهور في جانب القطب الظاهر وابدى الخفاء فى جانب القطب الخفى واما التى تقاطعها الافق فان كانت فى شمال المعدل كانت القسى الظاهرة اعظم فى العرض الشمالى واصغر فى العرض الجنوبى والقسى الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس فى البروج الشمالية اعنى من الحمل الى الميزان كان النهار اطول من الليل فى العرض الشمالى لكون القسى الظاهرة اعظم وكان اقصر فى العرض الجنوبى لكونها اقصر واذا كانت فى البروج الجنوبية اعنى من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اى كان النهار فى العرض الشمالى اقصر وفى الجنوبى اطول كما عرفت وان كانت المدارات التى تقاطعها الافق فى جنوب المعدل كانت القسى الظاهرة اعظم فى العرض الجنوبى واصغر فى الشمالى فعند كون الشمس فى البروج الشمالية كان النهار اقصر فى العرض الشمالى واطول فى الجنوبى وعند كونها فى البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التى تليه فى ازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفى والمدارات التى تليه تزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون سائر النهار وسائر الليل الى راس المنقلب الذى يلى القطب الظاهر وسائر النهار وسائر الليل الى راس المنقلب الاخر يكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار اول السرطان بليل

بيان الخلاف فى اصول الرياضيات

اول الجدى وبالعكس قوله فانه يريد ان اكثر ما ذكروا من عظم اجرام السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها واستظام امرها امر يمكن تشديد الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا وذلك فى غاية الفساد وجعلوا الفرع اهو باشر الحركات والاوضاع فيما نظير فى عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الالحاد ثم انهم لما ذهبوا الى ان الفلكيات خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم انا نشاهد السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كدرا والمشترى ابيض والمريخ احمر وانهم يجعلون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا فى سائر السيارات ودرجات البروج على ما بين فى كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة يتخيل فى الجو لا يحققه فى السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه وما يشاهد فى المحسوس من اختلاف الالوان بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب او البروج بالكيفيات الفعلية والانفعالية ظهور تلك الاثار بسببها فى عالم العناصر بحسب ما يحدث فيها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا اورد عليهم تعين بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب او التدوير وغير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان نسبة الاسباب الفاعلة لا تنافى اختلاف الاثار لجواز ان يكون عائدا الى الاسباب الفاعلة وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يلائم هذا الاختلاف وان كان مختارا كما هو الحق فحينئذ سقط جميع ما فرعوا من اصول علم الهيئة على نفى الفاعل المختار اذ لجواز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا

الى مشية القادر المختار فلا تثبت ما اثبتوا من الحركات والافلاك ثم
عليهم اعتراض آخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة على
النظام المخصوص مع لزومها ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية واقعة
بارادت صرية من النفوس الفلكية على ما سياتي مع انا ما طعون بان
الحركة الارادية يجوز ان تختلف او تنقطع بمقتضى الارادة ولا يلزم ان تستمر
على وتيرة واحدة **قوله** القسم الثاني في البسائط العنصرية

المعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهواء والماء
والارض لان الشواهد الحسية والتجربية والتامل في احوال
التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الاجسام العنصرية بسائطها
ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في
البسائط ما يشتمل على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة
لتنافي الحرارة والبرودة وتنافي الرطوبة واليبوسة فتعين الثنائي
بمعنى اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري
فالجامع بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة والرطوبة
هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة
هو الارض وبين ما ذكروا في بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربع
كان يقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما يابس او رطب او بحسب
لوازمها كان يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق
او على الاضافة او يقال لا بد في تركيب الممتزجات من لطيف
كثيف فاللطيف اما خفيف مطلقا وهو النار او لا وهو الهواء
والكثيف اما سيال وهو الماء او لا وهو الارض او يقال لا بد فيه
من قبول الاشكال ومع ونوعي للامر او العنصر اما قابل للاشكال
بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون ذا كرة جامعة او متفرقة
هذا والتعويل على الاستقراء ولان بينهما في ذلك كلام طويل اورده
الامام في المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق

ان من حاول بيان الحصر للعناصر فسبيلهم عقلي بعيد حاول ما لا يمكنه البتة
نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا المركبات الكائنات
متركبات هذه الاربعة وحللها منها الهام لم يجدوا هذه الاربعة
متكونة من تركيب اجسام اخر ولا تتحلل اليها فلاجرم زعموا ان الاسطقسات
هي هذه الاربعة **قوله** ولم يسد الاشتباه يعني ان الفلاسفة في كمية

العناصر اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا او ذهبوا الى انه بالاستحالة
مثل النار وقيل الهواء وقيل الماء وقيل الارض وقيل البخار ومنهم من
جعله اثنين مثل النار والارض وقيل الماء والارض وقيل الهواء والماء
ومنهم من جعله ثلثة قيل النار والهواء والارض واما الماء هواء متكاثف
وقيل الهواء والماء والارض واما النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا
لهذه الاقوال مستندا يشهد الاستقراء الصحيح فقد وقع ظن كون العناصر
اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقع الاشتباه الا في امور ثلثة
الاول وجود كرة النار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب
وعلاماتهم انها رضان على سطح يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف
لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون
ما يشاهد من الشعل والبروق هواء استدت حرارته لا عنصرا
لرابعه الثاني يبوسة النار بمعنى عسر قبول التشكلات وتركها فان
الطريق الى اثبات ذلك هو التجربة والمشاهدة ولا مجال لها في النار
الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المختلطة التي على وجه الارض
فظاهر انها بخلاف ذلك والاستدلال بان شان الحرارة افناء الرطوبات
والنار الصرف في غاية الحرارة فيلزم ان يكون في غاية اليبوسة ضعيف
لان افناءها للرطوبة الطبيعية المفسرة بسهولة قبول التشكلات
وتركها غير مسلم بل انما هي الفضلية والاجزاء المائية وما هو كذلك لا يلزم
ان يكون ما نسبت تعنسه كما في الهواء الصرف عن انعكاس الاشعة
الثالث انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا

وما قال ان ذلك بسبب مجاورة الباردين اعنى الماء والارض مع زوال المانع اعنى انعكاس الاشعة فغير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وبان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء فغايته الضعف لان الاشتراك فى اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المختص بكل من الملزومات بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات فى الماهية قوله ثم فصلوا اعنى ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية المسماة بالمواليد اعنى المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركيب جميعها انما هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وتسخين حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فتتادى بحسب ما يتوارد عليه من الاستحالات والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء يتخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا فى القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا نرى بسببها من المحللات تتصاعد منه اجزاء هوائية وتتقاطر اجزاء مائية وتبقى اجزاء ارضية ومعلوم انه لابد من اجزاء نارية بها تطبخ ولقضى بوجوب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية تحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اذ ربما لا يكفى تلك الاسباب لكونها على الضعف والزوال وبما ذكرنا دفع ما يقال ان شان الحرارة تفريق المختلفات فكيف تكون جامعة لها وانه لابد للتمازج والاجتماع من الجامع القاهر وغيره من سبب يستدعيه وبها يتم السابق والثانية فلم لا يكون هو المانع عن تفرق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية ثم يرد انه لم لا يجوز ان يكون الطبخ والنضج بالحرارة الاجرام الهوائية او الفائضة عن الاجرام السماوية من غير حر نارى وان يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار او مجرد امتزاج الرطب باليابس ولو سلم ما ذكر بما نشاهد تركيبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات

كذلك قوله المبحث الثالث زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية وخصوصيات الصور انما هى بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب والاستعدادات يجوز ان تزول صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فيقع ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض والغير المجاور بواسطة واحدة يقع ازدواجان احدهما بين النار والماء والثانى بين الهواء والارض او بواسطتين فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعنى انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتى بتوسط اربعة وبتوسطين اثنان فالجميع اثنا عشرة حاصلة من ضرب الاربعة فى الثلثة الباقية ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع الاشتباه الا فى انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان يكون للترشح او لانجذاب الاجزاء المائية اليه على ما قال ابو البركات ان فى الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وصحبت حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول الى الاناء فلما زالت سخونتها لمجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء ورد الاول بانه لو كان للترشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الندى الا فى مواضع الرشح على ان الرشح انما يتقدم فى الاناء المملو بالجمد دون المكتوب عليه والثانى بانه لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المائية فى الهواء الحار الصيفى بل لابد من تجدد وتصعد ولو سلم فينبغى ان ينفد او ينقص بالنزول فلا يعود قطرات الاناء بعد ازالتها ولو ادى الى انها نزلت من مسافة ابعد لزم ان يكون فى زمان اطول والوجود بخلافه على ان النزول انما يكون على خط مستقيم فكيف

كيفية طبقات العناصر الاربعة

تتم على جوانب الاثار قوله المبحث الرابع لما كانت النار سريعة الاحالة
لما جاورها الى جوهرها لقوة كيفية الحرارة النارية وشدتها كانت لها طبقة
واحدة وهي صحيحة الاستدارة لحدبها ومقعرها لبقائها على مقتضى طبعها
الا ان ما عند من حمل النار عبارة عن هواء سخن لحركة الفلك ولا محالة يرى
في الموضع القريب من القطب لبطء الحركة وسطوعها في المنطقة لسرعتها
فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا يوجب
حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن قد تتحرك بمتممه لاسباب عارضة وقد
استدلوا بما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج
حركة الفلك ان كرة النار تتحرك بحركة الفلك وانما لم تتحرك الهواء تبعا للنار
لانه لرطوبته وعدم ثبات اجزائه على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلائم
جرم المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار له حيز معين من الفلك
كالمكان الطبيعي له وهو ملازم له ملاصق به طبعا فيتبعه في الحركة ورد
بان الفلك متشابه الاجزاء وكذا النار الملاقية له لكونها بسيطة فيكون
حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فلا يكون
البعض طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فمحدبه صحيح الاستدارة
على الرأي الاصح لملاصقته مقعر النار لا مقعره لما يرى من امواج المياه
والجبال والوهاد وله اربع طبقات احدها الدخانية المجاورة للنار
لما يخالطها اجزاء من النار ويتصاعد اليها اجزاء من الدخان فيكون مركبة
من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان
ولم يرتفع اليها البخار وذلك لان الدخان لمخالطته الاجزاء النارية
وتصعده من اليابس وحيث انه يابس يكون اخف حركة واشد
نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة لعدم المخالطة الابخرة الصاعدة
اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها
الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من مطرح الشعاع
واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يستوعب على اطرافها

لتفرد

لتفرد اثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة
والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية قلة
وكثرة واما الارض فثلث طبقات احدها الترابية التي انكشفت
بعضها عن الماء وجفت بحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء
والثانية الطينية الممتزجة من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة
من المركز فتكون طبقات العناصر تسعا وجعلها صاحب المواقف سبعا
لانه اسقط الماء لعدم ثباته على الكرية والاحاطة عن الطبقات وجعل
الهواء ثلثا اعلاها المخلوطة من النارية والهوائية وتحتها الزمهريرية و
فسرها بالهواء الصرف وتحتها البخارية المخلوطة من الهوائية والمائية
ولا ادري كيف حكم على ان ما تحت الاعلى مع بعده عن مجاورة الارض
شكل الماء والارض
والماء لا يكون زمهريرا وان الزمهرير لا يكون هواء صرفا قوله وهي اي
الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم وليست الارض
على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك
لا يقدح في كريتها معناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال
والوهاد نسبة محسوسة اليها لان نسبة اعظم جبل على الارض وهو
ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكره بعض المهندسين الى الارض
كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية
بحسب الحقيقة فيقدح فيها امثال ذلك لانها لا تتحمل الشذوذ في الصنعة
لان معناها ان تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية
بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب قوله والذي يقتضيه قواعدهم
سبب انكشاف الربع المسكون من الماء
احاطة الماء لجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف
يقتضي ان صورته الطبيعي ان يكون فوق الارض وتحت الهواء والسبب
في انكشاف الربع المسكون قيل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية
الجنوب لكونها اصل لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال
لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية وكون اوجها في الشمالية

وكونها في الغرب اشد شعاعا من كونها في المشرق وكون الحرارة اللازمة
من الشعاع الاشد اقوى واشد من الحرارة اللازمة من الشعاع الاضعف
ولا خفاء في ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما تشاهد في السراج
وعلى هذا ينتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال
الاوج من احدهما الى الاخر وتكون العمارة دائما حيث اوج الشمس
لئلا يجتمع في الصيف قرب الشمس من سمت الراس وقربها من
الارض فيبلغ الحرارة الى حد الكثافة والاحراق ولا البعدان في الشتاء
فيبلغ البرد الى حد الكثافة والتفجيج فالاولى ان يقال السبب كثرة الوهاد
والاغوار في ناحية الشمال فانساق من الاسباب الخارجة نحدر
المياه اليها بالطبع وبقي المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم
ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الالهية
فان ارادة الواجب اراده الله ان يكون ذلك مسكنا للانسان وسائر
الحيوانات وزيادة لا يحتاج اليه من المعادن والنبات وهذا قول
في زمرة المهندسين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا
بالاختيار لا موجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام
على الوجه الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئي من حيث هو جزئي و
لا الفعل بالقصد والاختيار قوله والعمدة في كرية الكل انه
اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض في
الوسط بمعنى ان بعدها من السماء كمركز الكرة عند محيطها و
انها لا تتحرك لا من المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب
النظر التعليمي بادلة مذكورة في كتب الهيئة بعد الاثبة وبحسب
النظر الطبيعي بما نبه الله عليه ذكره علم السماء والعالم مثل ان
جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعي للبسيط
هو الكرة لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وان الارض
ثقيل مطلق فيكون تحت الكل وهو ما يلي مركز محدد الجهات و

شيء في كرية الكل وكون الارض في الوسط وسكونها

اذا كانت

اذا كانت في حيزها الطبيعي لم تتحرك عنه ولا اليه وان في الارض ميلا
ميل مستقيم على ما يرى في اجزائها فلا يكون فيها مبدا مستدير لتضاد
الميلين فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من انه ما نظر من
الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها
حركة وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانا لا نسلم
كونها كذلك في الوجود لان مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز ان
لا تبقى على الكرية ولا في الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك لان
واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة في مواضعها ما عليها الاشكال
مثل استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كريا سائرا بسفينة لا
الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر في البحر
وليس كذلك لانه يظهر راس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا
يحقق ذلك بان توقد نيران على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى
اسفله ومثل استدلالهم على كون الارض في الوسط بانها لو لم تكن
كذلك لزم ان يرى الكوكب في بعض البقاع اصغر لبعده عن السماء
وفي البعض اكبر لقربه منها والواقع خلافه ومثل استدلالهم
على كرية الارض بانه لو كان امتدادها الطولي اعني ما بين المشرق و
المغرب على استقامة لكان طلوع الكواكب على سكانها وكذا غروبها
عنهم في آن واحد او على بعضهم لكان الطلوع على المغربيين قبله
على المشرقيين وساكني بقعة العرض وكذا الغروب فيها وليس كذلك
بل الطلوع والغروب للشرقيين قبلها للغربيين بحكم ارصاد الحوادث
الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها اعني
في آن واحد لا محالة وهي مختلفة بالنسبة الى اول الليل حتى
لو كانت للغربي بعد مضي ساعة فهي كانت للشرقي بعد مضي
ثلث ساعات ان كان ما بين بقعتي سكانهما خمسة عشر درجة وبين
سكنهما المتفق العرض الف ميل وعلى هذا النسق فقس التحديث

ولو كان الامتداد العرضي اى ما بين الجنوب والشمال على استقامة لبقى ارتفاع
احد القطبين والحطاط الآخر على حاله بالنسبة الى السائر كما سار او على
سمته لا بحسب ارتفاع القطب الظاهر والحطاط الاخفى بالنسبة الى السائر
الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر الى جهة القطب الخفي والوجود
خلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي والحطاط الجنوبي للواغلين
في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب بحسب توغلهم فيهما البحث
في هذين الامتدادين وكذا في سائر الامتدادات التي في سمته من السمت
لمركب الاختلافين بحسب ما يقتضيه التحدب دون الاستقامة او السير
واذا ثبت استدارة القدر المكشوف حدس منه ان الباقي كذلك او اعرض
فانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور مبنيا على سبب آخر
غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ما ذكرتم انما يدل على وجود السبب
على وجود سبب معين ولا نسلم الا اذا بين انحصار سبب الشيء فيما ذكر
لا يفيد الا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا يكفي
الا بالرجوع الى ان ذلك حدس كما في استضاءة القمر بالشمس قوله
القسم الثالث لما فرغ من مباحث البسائط بقسميها اعني الفلكية
والعنصرية شرع في قسم مباحث المركبات اعني التي لا مزاج لها والتي لها
مزاج وقدم ذلك لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه
ومن جهة جواز اقتصاره على عنصرين او ثلثة وجعله ثلثة انواع لان
حدوثه اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض
والنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه ما يتكون من الدخان و
كلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هي البخار
ومن اليابس اجزاء ارضية خالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية
وهي الدخان والبخار المتصاعد قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية
فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف فيجتمع سحابا ويتقاطر
مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد جمد السحاب بل

بشكل

مباحث المركبات التي لا مزاج لها كالسحاب والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والبرق والصاعقة والشهب وذوات الاذناب

بشكل القطرات نزل ثلجا او قبل تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا
ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاصطكاك والا فكثير الزوايا
شديد في الغالب وانما يكون البرد في هواء ربيعي او خريفي لفرط التحليل
في الصيفي والجمود في الشتوي وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية
فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا
نزل طلا نسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر
من بخار كثير تكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية لمانع مثل
هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد او الضاغطة اياها الى
الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطوء حركته
وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد
البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود
وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث
من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كثيفة
هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد
عند وصول دخان سراج مطفي الى سراج مشتعل فيسري فيه الاشتعال
فيرى كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل
بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذؤابة او ذنب او صورة
حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك
اياما وربما يظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان
واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض وصل اشتعاله الى الارض يرى
كان تنينا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق قوله وقد يكون
الادخنة اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة
قد تكاثفت بالبرد وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وتروم
بطبعها فيتموج الهواء فتحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها لتصاعدها
الى كرة النار فترجع لحركتها التابعة لحركة الفلك فتحدث الريح الحارة وعلى

اسباب الرياح

سواء لحق ما وقع في المراتب من انما يصادم الفلك اي ما دونه بحيث يبطل
الهواء حركته والاقلال نتصور ان يشيع الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية
المشتعلة كرة النار مع سرعة امالتها لما جاورها حين يصادم الفلك حقيقته
وقد يكون تموج الهواء بتحلل متخلخل بسبب برد جانب منه يتدافع ما جاوره وهكذا الى
ان يصير وبالجملة فالمتموج من الهواء هو الريح بأي سبب يتموج واما الزوابع
والاعصار اعني الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة ان ينفصل ريح
من سحابة تقصد النزول فبسبب الصاعدة يلاقي ريحين من جنبتين تتمانعان
وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة فتقصد النزول فيعارضها
في الطريق سحابة صاعدة فيه فتدافعها الاجزاء الزجاجية الذي فيه فيتمنع
حركة الريح من دافع الى جنب ودافع الى فوق فتستدير ويتصفط الاجزاء
الارضية فيها ويرتفع بلقونه والحق ان ما شوهد من احوال الرياح
المقالعة للاشجار والمحطمة للسفن من البحار وما تواتر من جريها
للمرن وما ورد من النصوص الناطقة في ذلك يشهد شهادة صادقة
بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان الاسباب
المادية قوله وقد يحصل بسبب الهالة وقوس قزح اما الهالة
فسببها احاطة اجزاء رشية صقيلة كأنها مرايا متراصة بغيم رقيق لطيف
لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان
الشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى في كل واحد من
تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا
وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع
المضيء منه اذا كانت جهته مخالفة لجهة المضيء فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله
لان المرآة اذا كانت صغيرة لا تؤدي شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان
ملونا فيؤدي كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة
لكون الشبه الحاصل من تلك الاجزاء من المرئي واحدة واما لا يرى السحاب
الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في الضوء

سبب الهالة وقوس قزح

الذي

الذي كأجزاء الهباء المتفرقة في الهواء واكثر ما تحدث الهالة عند الريح
بحر بانه من جميع الجهات على القمر ومن جهة على رمح باقي من تلك الجهة و
تبطلانها بحيث السحاب على الخط لتكثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف
الهالة بان يوجد سحابتان بالصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى وكانت
التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه رأى سبع هالات
معا واما هالة الشمس ويسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في
الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان في خلاف
جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل
جبل او سحاب مظلم حتى يكون كالمرآة الذي وراءه شيء ملون لينعكس منه
الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء
المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس
فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا
على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي يقع
من تلك الدائرة فوق الارض تمر على تلك الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان باقيها
تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس اصغر ولهذا
لم تحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل
لان الناحية العليا لكونها اقرب الى الشمس يكون انعكاس الضوء
الذي فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعدها واقل اشراقا فيرى حمرة في سواد
وهو الارجواني ويتولد منهما كراثي مركب من اشراق الحمرة وكدورة الظلمة
ورد بان ذلك يقتضي ان تتدرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية من غير
انفصال الالوان بعضها من بعض على ان تولد الكراثي انما هو من الاصفر
والاسود وليس لمزج الاحمر والارجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا
بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان قوله وقد شاهدت
ذكروا ان القمر قد تحدث على الهالة وساعاتها لا تكون لها الوان لكني
شاهدت بتركستان في سنة ثلث وستين وسبعمائة في خلاف جهة القمر

، وشبها على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت في شكل
نصف دائرة ولم يكن الوانها في صفاء الوان الشمسية واشراقها بل اكثف وكان
ذلك في ليلة شديدة الحر رقيقة السحاب والقمر على قرب الافق قوله

سبب حدوث الاحجار والجبال

النوع الثاني ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال السبب الاكثري
لتحجر الارض عمل الحرارة في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطوبته
يابسة وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما بقوة معدنية محجرة او لارضية
غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحجر العظيم طينا
كثيرا لزجا انعقد دفعة واما على مرور الايام يكون الحجر العظيم فاذا ارتفع
بان يحمل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض مثل التلال ثم تحجر او بان يكون
الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فيحفر اجزاؤه الرخوة
بالمياه والرياح او يحصل من تراكم عمارات خربت ونحو ذلك الحجر
بالتدريج غورا بعد ما وبقي الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من الاسباب
فيصير الجبل وقد يرى بعض الجبال منضودة سافا فسافا كانما سافات
البناء فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد
سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الآخر
وقد يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية
فيشبه ان هذه المعمورة قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر
فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف ولذلك كثر الجبال
ويكون انحدارها بها باسباب منفصلة كالسيول والرياح ومن منافع
الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان
الابخرة تنفش عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به قوله

سبب حدوث الزلزلة

النوع الثالث ما يحدث في الارض وهو حركة جزء من الارض حركة
بسبب ما يتحرك تحتها فيتحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد تحت
الارض بخار او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض كثيفا
عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض

تحرك

تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة و
اصوات هائلة لشدة الحركة والمصاكة وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا يوجد
الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون في الصيف
لعدم كثافة وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها
ابار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف
سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد
الحاقن للرياح في تجاويف الارض بالتحصيف بغتة ولا شك ان البرد
الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج قوله وربما اشتمل البخار

سبب حدوث العيون والابار

اشارة الى اسباب العيون والابار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث
تحت الارض كثيرة واغلب ما لا ينشق منها الارض فان كان لها مدد
حدث منها العيون الجارية وجرى على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما
جرى منها الماء انجذب الى مواضعها هواء او بخار اخر يبرد بالبرد الحاصل
هناك فينقلب ماء وهكذا الا ان يمنع مانع لحدث دفعة او على التدريج
وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدث العيون الراكدة وان لم يكن الابخرة
كثيرة بحيث تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب صادفت
منفذا وان بعث اليه حدث منها القنوات الجارية والابار بحسب
مصارفه المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات و
الابار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها

مذهب المتكلمين في حدوث ذلك الارادة القادر المختار

قوله ثم انهم معترفون يعني ان ما ذكر من الاثار العلوية اي التي فوق
الارض والسفلية اي التي على وجهها وتحتها انما هو راي الفلاسفة
لا المتكلمين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك
فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة تشاهد امثالها
كما ترى في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفي البرد الشديد
من كاسات ماء الجمد بالانعكاس كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور و
الالوان وانعكاس الاضواء على الاجسام المختلفة الى غير ذلك هذا واسال

التجارب والمشاهدات فيفيد ظن استناد تلك الآثار الى ما ذكروا من
الاسباب وقد ينضم اليها قرائن الاحوال فيفيد اليقين الحدسي و
يختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض
واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب آخر لجواز ان يكون
للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اولى من
عن البعض اكثر وان في جملة ما ذكر من الاسباب ما حكم الحدس
بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها
لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقلع الاشجار
العظام ويخطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل
فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ في المتخلخل
فلا يحرقه ويذيب ما يصادمه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب
الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحترق عن الذوب ويذيب
ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب
ما يبقى عدة شهور ويكون له حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور
الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد
من ناشئ من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي أرض
وبلغار من خواص النباتات والاحجار اثارة السحب والرياح
والامطار ونحو ذلك فالحزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات و
الحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم
اذا سافروا في الصيف اصبحوا واصابتهم الكثرة بسبب استعمال بعض
تلك الاحجار متبتلا متضرعا في اسناد ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على
طريقتهم ولد رياضة عظيمة وتوكل للشهوات ونسبت في جماعة كثيرة
مشهورة باشتراك المطر يحدث سحابة فربما ظلل اولئك النفر
فيمارح يدفع عنهم العوارض يسيرون اذا ساروا ويقف اذا وقفوا
ويرجع اذا رجعوا وربما يستقبلهم فرقة اخرى منهم سحابة تكفيهم ورح الى

خلاف

خلاف جنة هذا الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات
واما صوت النبات الذي ينبح الغنم من الجذع على قوام المذهب
عند اصابته فمشهور ولعمري ان النصوص الواردة في استناد امثال
هذه الآثار الى القادر المختار قاطعة وطريق الهدى الى ذلك واضحة
مباحث المركبات التي لها مزاج
لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله القسم الرابع شروع
في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام
على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وقدم مقدمة لبيان
كيفية حدوث المزاج وتعريفه
حقيقة المزاج واقسامه وثلثة مباحث للاشارة الى الاقسام
الثلثة للممتزج اعني المعدن والنبات والحيوان وقد سبق الكلام
في ذلك مبني على قانون الفلسفة وانما اشير تفسير المزاج طريق
المنزع على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة
حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء المنكسرة قواها
سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما
احسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفي رعاية
ذلك فوات حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اي حاجة
الى ذكر المتوسطة قلنا للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم
والروائح لان معنى المتوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين
المتضادتين مما يقابلها يعني ان يصير بالقياس الى الحار باردا ويصير
بالقياس الى البارد حارا وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر المتشابهة
على ما يجيء من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلها الملائمة
لكفى وحسن التحديد وعبارة ابن سينا في القانون خارج عن النمط
جدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة
موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها الاكثر
الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية
متشابهة في جميعها هي المزاج فسلك طريق التعريف بجعلها الطريق

التدريج بالشرطية اعنى قوله اذا تفاعلت الى آخره ان كانت صفة لغنا[م]
وقع مكررا لا حاجة اليه وكان قوله هي المزاج ايضا لا وسط بما سبق الا بان
يحمل صفة كيفية متشابهة بذكر المحدود في الحد وان جعل الظرف
متعلقا بقوله حدث كان الراتع في عرض الحدا ايضا لا معنى له والظاهر
ان قوله اذا تفاعلت الى آخره احد في طريق التدريج بعد تمام التعريف و
استدل الشارح على التعريف الى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر الصناعة وفي
التدريج الى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات او الصور النوعية
على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي بان قيل يحصل في التعريف توابع المزاج
مثلا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اجزاءها بعد المسابه
تفسيرا لما بالشروابه المتوسطة تفسيرا على ما سيجئ ان شاء الله تع
ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج
تصغر اجزاء العناصر لان تاثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين
الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا مقدار في الامتزاج
انما هو بطريق المماسة وهي بتكثر السطوح الحاصل بتكسر الاجزاء الى صغار
صغيرها وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة
شرطا في تاثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فباطل للقطع بان نار
الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو بتوسط او وسائط
فالبعيد لا ينفعل الا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وحينئذ
فالمؤثر في البعيد هو المتوسط لما يستفاد من الاثر للقطع بان سخونة
الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التاثير
بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب
فيتاثر بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس
للحديد الثاني انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان
في كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة
المتشابهة ولهذا نرى المركب من الماء والتراب لا يترتب عليه اثار الامتزاج

الابعد تخلخل في الاجزاء وحرارة تاثرت بافي الهواء فعلى هذا لا بد في تحصيل الجرم
الناري من الكون والفساد اذ لا سبيل من الاثنين الا بالفاسد ولا فاسد بعضهم
على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت
اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة
الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع
في نظر الطبيب اذ لا ثبت عنده للصور النوعية واما الفلاسفة فلما
اثبتوها بما سبق من الادلة جعلوا الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية
التي كانت ضدها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعليتها ان يجعل
مادة العنصر الاخر الى كيفيتها فينكسر سورة كيفية الاخر بمعنى ان تزول
تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما
كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شانها
القبول والانفعال ولا الكيفية لان فاعل الكيفيتين اي كسر كل منهما سورة
الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشيء مغلوبا عن شيء حال كونه غالبا عليه
وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم تنكسر عنها لزم ان يصير
المغلوب عن الشيء غالبا عليه والغالب على الشيء مغلوبا عنه وذلك ان
المنكسر عندما كان قويا لم يقو على كسر الاخر فلما انكسر وضعفت قوته
قوي على كسر الاخر وهذا محال واما توسط الكيفية فلان منشأ الكسر
والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا ينكسر صورة الهواء
البارد بصورة الارض ولا صورة الماء الحار بحرارة الهواء ونحو ذلك واعترض
بان ما ذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما
ان يكون معا فيلزم كون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كالة فاعلية
اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لما في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية
الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن واحد
وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فيلزم صيرورة
المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان هذا ولزوم كون المغلوب قارنا

وشروطها انتصر فى المواقف على السبق الاول فقال الصورة انما يفعل بواسطة
الكيفية فتكون الكيفية شرطا فى التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة
اى التى بواسطتها الكسر مع الحادثة اى الضعيفة التى تحدث بعد الانكسار
لانقال الاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة
لجور والحقيقة ان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة
من المبدا المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل
وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا ويجب سطل حدوث الفاعل
والمطلوب وثانيهما ان الكسر عند الامتزاج من كل كيفية بصورتها لا بنفسها
والكاسر نفس الكيفية المضادة لا بصورتها للقطع بان صورة الماء الشديد
الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم تكن فى الغاية بل بالماء العائد ما هو
اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لصورة
الكيفية المضادة ولا يكون هناك اجتماع الغالبة والمغلوبة فى شى
لانا نقول لم يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور و
هنا اعتراض اخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد
تفاعل الكيفيات من غير ان تكون هناك صورة توجب انكسار سورة
الكيفية المضادة كما فى امتزاج الماء بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية
لا تكسر البرودة وان زعموا ان ليس هنا فعل وانفعال اى كسر وانكسار
بل لا يلزم وجود صورة كاسرة بل يستعد المادة بواسطة اجتماع الماءين
لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدا الفياض فلما
لا يكون الامر فى المزاج كذلك ايضا فانه لا معنى لاستعداد الكيفية وضعفها
الا بطلان كيفيته وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف
الاستعداد وانما النزاع فى الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة
الماء هو الصورة النارية التى احدثت الحرارة فى الماء الحار فنقول
انه ليس يلزم ان تكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء
المركب فيبطل قولكم فى المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصورة عناصر

الممتزج ثم الاشبه ان يقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار
هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة
كل عنصر تفعل فى مادته بالذات وفى مجاورة بواسطة الكيفية ذاتية كانت
كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة
واليبوسة ومادة كل عنصر تنفعل بالذات عن صورته وكيفيته الذاتية
او العرضية الفعلية او الانفعالية بمجاورة وعلى هذا لا يرد على القائلين
بكون الفاعل هو الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم
انفعال الكيفية الفعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين
اعنى الحرارة والبرودة ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية فيما اذا كان
الكسر والانكسار بين الانفعاليتين اعنى الرطوبة واليبوسة فان قيل
ان كان فى الفاعلية خفاء ولا خفاء فى ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات
كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقى فلنا نعم بمعنى انها تزول ويحدث
الكيفية المتوسطة واما الذى ثابت ويتغير من حال الى حال فهو المادة
لا غير وكما لا يمتنع انفعالها فى الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع
فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة
الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة النار تكسر
رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الثالث ان معنى تشابه الكيفية الحاصلة
فى الكل ان الحاصل فى كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للممتزج بانكسار
الحاصل فى الجزء الاخر اى يساويه فى الحقيقة النوعية من غير تفاوت
الا بالمحل حتى ان الجزء النارى كالجزء المائى فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وكذا الهوائى والارضى اذ لو اختلفت الكيفيات فى اجزاء الممتزج وكان
التشابه فى الحس لكثرة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها
بحيث لا تتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية
وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية
او غيرها انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر

لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع العناصر بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة
المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يطلق ويراد به الامتزاج
كذا في الشفاء وما ذكره شرح القانون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء
ان يحس بالقياس الى البارد ويسخن بالقياس الى الحار وكذا في
الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام يدخول بعض المزاج
في تعريفه لمخالفته لصريح العقل وصحيح النقل وما ذكرناه هو المفهوم من
اللفظ والمذكور في كلام القوم **قوله** فلا بد من استحالة العناصر في
كيفياتها جميعا قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل الصورة النوعية
للعناصر بان يبطل صورة ويحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل
في الكيفيات بان يزول كيفية ويحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء
في ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة متشابهة
في كل جزء بحسب الحقيقة مبني على جواز استحالة كل عنصر في كيفيته
الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من الممتزج في الكيفية الفعلية
والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من الممتزج في الكيفية المتوسطة
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارضي
على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل بردا
الى الحد من غير كون وفساد ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز
استحالة الكل في الكل وكان الاطباء تركوا اثبات هذا الاصل الى الحكماء لكونه
من مبادي علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعي واصول
الطب فبقي مهملا ورد بان جواز الاستحالة في الكل وتقريره على التفصيل
في الشفاء ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد
المادة وهو امر حادث مستند الى زمان فلا بد من تغير واقع على التدريج
وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فتعين
ان يكون في الكيفية بان تتغير فيضعف الكيفية التي تناسب الصورة
التي تفسد ويشتد التي تناسب الصورة التي تكون ولا نعني بالاستحالة

الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة
بوجه آخر وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لم حدوث كيفية
متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممتزج لتستعد المادة بذلك لقبولها
وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية
وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد
بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث يحصل الكيفية المتوسطة
بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها
قوله ثم التعريف يتناول المزاج الثاني اعني الحاصل من امتزاج
الاجزاء المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق
والكبريت ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات بصور العناصر البسائط
العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما نطق به الشرع والاستقراء فانا اذا ادفنا
قطعة من اللحم مثلا بعد تخليص الجسم المائي والارضي تكلس واما
اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات بان تعد الكيفية
الراجحة الاجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر
ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فيحدث
كيفية متوسطة متشابهة في الكل كما في الذهب بواسطة الصورة
الزيبقية والكبريتية فلا يدخل في التعريف لانها لم تحدث من تفاعل
العناصر بتوسط صورها او كيفياتها **قوله** فالمزاج نوع آخر
قد علم مما سبق ان المزاج كيفية محسوسة مغايرة بالنوع لما في العناصر
من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى
الاجزاء البسيطة العنصرية وهي باقية على صورها النوعية وانما
استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا رأي
جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة
الحادثة بعد المزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان يكون النار مثلا
مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وح حاد يكون الواحد

من عنصر واحد قلنا يجوز ان يكون الصورة الحادثة انما تسرى فى الاجزاء المركبة
دون البسيطة او يكون قبول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج ثم
هٰهنا مذاهب اخر فاسدة الاول ان العناصر باقية على صورها
وصرافة كيفياتها وانما يحس بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط و
عدم الامتياز بحسب الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفياتها
عند تاليها معلوم قطعا الثانى ان امتزاج العناصر يؤدى
بها الى ان تخلع صورها ولا يكون لواحد منها صورتها الخاصة وتلبس
صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من
جعل تلك الصورة امرا متوسطا من الصور المتضادة للبسائط ومنهم
من جعلها صورة اخرى للنوعيات اى صورة توجد لبعض الانواع
الموجودة فى الاعيان ورد بوجهين احدهما ان فساد الصور سواء كان
على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما
فاسد لما مر فى الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل هٰهنا هو الكيفية كالصورة
فى انكسار الكيفيات لان فى فساد الصورة فساد آثارها اعنى
الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما انحلت اجزاء الممتزج بالتحليل
والتقاطر والترشح واللازم باطل لحكم التجربة والحس قوله
ثم المزاج من حقيقة المزاج وكيفيته معلوم وهٰهنا بيان انقسامه
بحسب الاعتدال الحقيقى او الفرضى والخارج عنه بكيفية او
اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة من الكيفيات الاربع
اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار
كونها مبادى التغيرات على ما هو الظاهر من اصطلاح الطب والقوة
اسم لما هو مبدأ التغير من آخر فى آخر من حيث هو آخر فالمزاج
ان كان على حد التساوى فى مقادير القوى الاربع شدة وضعفا
فمعتدل حقيقى والا فغير معتدل والتساوى فى مقادير القوى
لا يستلزم التساوى فى مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا

بيان المزاج المعتدل الحقيقى

في كيفية

فى الكيفية غالبا فى الكمية وبالعكس واكد صاحب القانون التساوى بالتقاوم
حيث قال الاعتدال ان يكون مقادير الكيفيات المتضادة متساوية
متقاومة فزعم الشارح ان تساوى مقادير الكيفيات اشارة الى تساوى
مقادير العناصر فان تساوى السواد من مثلا فى القدر عبارة عن
تساويهما فى القدر والتقاوم اشارة الى تساوى الكيفيات شدة وضعفا
وذلك لانه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوى ميول عناصره
الى احيازها فلا يتحقق الاجتماع وبها تحصل الفعل والانفعال وتساوى
الميول لا يمكن بدون تساوى مقادير اجرام العناصر حجما وتساوى كيفياتها
شدة وضعفا اما الاول فلانه ذكر ان الغالب فى الكم يغلب فى المثل
لا محالة واما الثانى فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات الصادرة
عن الصورة النوعية فى احداث الميل وقد مثل لما عنه فان
النار المبردة بالثلج اميل الى مكانه من النار المسخنة بالنار فلا يتحقق فى المعتدل
الذى منع وجوده لتساوى ميوله من تساوى عناصره كما وكيفا ثم قال
والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر فى ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار
كيف والمعتدل الفرضى والخارج عنه وهما تسعة على ما سيجئ خارج
عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من مقادير الكيفيات
ذواتها فى الشدة والضعف لا امتدادها بحسب المسافة لتكون
بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر مختلفة
فى الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء
مثلا وكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى قوى كيفياتها
حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تدافع الاجزاء الى الاحياز
بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعاء انحصار الخارج عن
هذا الاعتدال فى الثمانية صرح فى كلام القانون متصلا بكلامه
فى هذا الاعتدال وجعل المعتدل الفرضى مع الاقسام الثمانية
الخارج عنه بادرا فى هذا الانحصار زعم اذ ربما يكون مع ذلك احد

الاقسام الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعني الحقيقي قوله
وهو ممتنع بمعنى يجوز ان يكون الاجتماع المؤدي الى الفعل والانفعال
حاصلا باسباب اخر غير غلبة الكيفيات كان يكون حدوث الحر
النارى تحت الارض مثلا يمنع كل منها صاحبه عن الميل الى حيزه
قوله او كيفيتين غير متضادتين يشير الى انه لا يمكن الخروج
عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا
لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة
على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة و
هذا يبطل ما قيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام
الثمانية اربعة اخرى هي المزاج الحار البارد الرطب او اليابس والمزاج
الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط في المعتدل
تساوى اجزاء العناصر ايضا بان يزيد جزء الحار والبارد جميعا او
الرطب واليابس جميعا قوله وقد يقال المعتدل ما كان هو

بيان المزاج المعتدل الطبي

العدل الحقيقي مشتقا من التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعتدل
الفرضي والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة
ومعناه المزاج الذي قد توفر على الممتزج من كميات العناصر
وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله
مثلا للاسد الجراءة والاقدام وشان الارنب الجبن والخوف فيليق
بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له
ثمانية اعتبارات لان القسمة المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافعال
المطلوبة من النوع او من الصنف او من الشخص وكل من ذلك
يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعني للنوع الى سائر الانواع و
للصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر
الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن
واما بالقياس الى الداخل اعني للنوع الى ما له من الاصناف

وللصنف

وللصنف الى ما له من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا
للعضو مثلا للبدن الانساني مزاج هو اليق به من حيث انه انسان
من مزاج اي نوع فرض حتى اذا تغير او فسد اختلت الافعال
المخصصة هذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفي افراط وتفريط
يشملها سعة المزاج للقطع بان ليس جميع افراد الانسان على
مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية بل يعرض
ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص من عشرة بل تتردد فيما
بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا انتقص
من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا ثم لا محالة يكون هناك واسطة بين
هذين الطرفين اعني الافراط والتفريط هي اليق به من حيث انه
انسان من مزاج اي فرد فرض من افراد الانسان ويكون افضل
امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي ويوجد في شخص في
غاية الاعتدال من صنف في غاية الاعتدال في سن بلغ فيه النشو
غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده
لكنه يعز وجوده اذ لا يوجد الا في شخص واحد فجعل الاطباء
دستورا يقاس به سائر الاشخاص وكذا للتركي مزاج خاص هو
اليق به من حيث انه تركي من امزجة سائر اصناف الانسان له
عرض اي سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صنفا آخر
وله واسطة هي اليق به من اي فرد فرض من افراد التركي هي افضل
امزجة الصنف وان لم يلزم ان يكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد
مزاج هو اليق به من حيث هو هذا الشخص المعين اي انسب
بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج
الذي يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا ثم لا خفاء في
ان له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ
او صبي او كهل وله طرفا افراط وتفريط لا يتعداهما ضرورة انه ليس

كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين وبينما واسطة اذا حصلت
لبدن كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه يعني ان المزاج الذي له في ذلك
الوقت اصلح لا شك له من المزاج الذي له في سائر اوقاته وكذا القلب
مزاج هو الذي به من امزجة سائر اعضاء البدن عريض له طرفان اذا
جاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل
ما ينبغي ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة
اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف
يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته في
حالاته وليس مزاج العضو داخلا في الوجوه المتقدمة لانها انما
باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذ الكلمات الاعضاء الحارة
بالباردة والرطبة باليابسة يستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن
مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع من انواع الانسان يشتمل
على اصناف يشتمل على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال نوعي
وصنفي وشخصي كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون الكل
فتصير اقسامه مقابلا لما قلنا نعم الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر في
احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة
عنه واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها
في المزاج بان يكون حرارة ما هو حار منها كالقلب تعادل برودة ما هو
بارد منها كالدماغ ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة
ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة
الى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا من التساوي وكذا الرطوبة مع
اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقي
ثم لا خفاء في انه ليس هنا اعني في مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج
الشخصي اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغرها وتماسها فكانه مجرد جمع
واضافة بعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء من

اقسام الخارج عن الاعتدال الطبي

جهة تأثير بعضها من البعض لمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط لكل اجزاء
قوله والخارج عن هذا الاعتدال يعني الاعتدال العرضي المعتبر
بحسب الطب ينحصر في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع
فيكون اكثر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير
متضادتين فيكون احر وارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين
او ابرد وارطب او ايبس واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن
هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة
جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة
ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين عالستين ومعلوبتين معا كما في الخارج
عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وهنا على
القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية
او كيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا فالاول ثمانية
اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة
والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين اللتين
اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة
مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة
الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما
لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة
فيصير اربعة نضربها في ثماني حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها
وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة
الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة
الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية
وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين و
هي ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من

الفاعلتين مع كل من المنفعلتين والمعرض يداخل بعض هذه الاقسام
فجملة الاقسام الممكنة ثلثة وستون فاستوفاها العلامة الشيرازي
تماما ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج
من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو اليق بحاله وانسب
بافعاله اعني ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة يلائم افعاله على
الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة فما دامت هذه
النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في
مقادير الكيفيات مثلا اذا كان اللائق بالممتزج ان تكون الحار ضعف
البارد كان يكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى
عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثني عشرة والبرودة
ستة او انتقصتا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال
باق لبقاء النسبة وان صارت البرودة سبعة مع كون الحرارة اثنى عشر
فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ
المزاج صار ابرد مما سبق لا اصلا ومع كون الحرارة ثلثة عشر فليس
الا خروجا عن الاعتدال بالحرارة فصار اسخن مما سبق وكذا في الرطوبة
واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة الفاضلة ان تكون الحرارة
ضعف البرودة او نقصانها او زيادة البرودة مثلا فتغير النسبة
اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف او نقصانها او بزيادة البرودة
على النصف او نقصانها فلا يتصور مع زيادة الحرارة على الضعف
نقصان البرودة عن النصف ولا مع نقصانها على الضعف زيادة
البرودة على النصف وكذا الكلام في كميات العناصر فلا يرد ههنا
ما يرد على الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر
في الكم انتفاء والخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيد
احدهما على الآخر وذلك لان المعتبر ههنا نسبة من كيفيات العناصر
كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور الا بتبدل ما

ذكر في

ذكر في الكيفيتين بل يتامل ثم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين
عن الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج ملبنه
احر وايبس من اعتدال افراده ومزاج دماغه ابرد وارطب او بالعكس
وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة فكم ما دامت النسبة
محفوظة وان كانت المقادير مختلفة قوله واختلفوا في اعدل البقاع
ثم اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اي اقربها
الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة
الاشرف فلا بد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة وابعد عن التضاد
والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المفتقرة الى بعضها على
الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة
كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف
بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء اي
الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي
ليلهم ونهارهم دائما وليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن
سمت الراس بسرعة لما تقرر في موضعه من ان حركتها في الميل
اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند
الانقلابين فلا يشتد هم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم
كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفهم وشتائهم ومع ذلك عدة كل منها قصيرة
وهي شهر ونصف كما مر من كون الفصول هناك ثمانية والشمس لا تباعدهم
عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما ينتقلون من حالة
متوسطة الى ما يشابهها وكانهم في الربيع دائما واستدل بعضهم على فساد
هذا الراي بوجهين احدهما ان الشمس تسامت رؤوسهم في السنة
مرتين ثم لا تبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزءا ونصف
على ما هو غاية الميل الكلي فهم دائما في المسامتة او في القرب منها فيكون
حرارتهم مفرطة لان قرب المسامتة في زمان يسير كما في الصيف عند

اختلافهم في اعدل البقاع

بارسخن مع بعدم برد الشتاء المخرج للهواء عن استعداد التسخين سخنا جدا
فهذا اولى وجوابه ان مسامتتهم لسرعة زوالها اقل مكانه وشبهها للهوارض
المسامتة او القرب منها في البلاد دوات العروض لان قرب المسامتة يبقى
هناك اياما لسرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب الدائم
وان ضعف قد يكون اكثر تاثيرا منه عند الدائم وان قوي كالحمى بدت بنار
لمدة مدة وفي نار قوية لحظة وثانيها ان زمان وصول الشمس الى اول
السرطان سكان خط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت راسهم
وضعف لتعد عرضها سمعته وادعون ضعف الميل الكلي كبلدة سواي
لكونها على غاية القرب منها مع انه بعدها عن سمت راس المعتنين
على الاستواء فيكون حر سكان خط الاستواء كحر ضعف هذه البلدة بل اكثر
اذا تاملت لان ما سبق هو الحال لهم من اسباب التسخين ولاهل البلدة
من اسباب البرودة واذا كان حر سكانهم هذا فما ظنك بحرهم في صوابه
مع تشابه حر الفصلين في المعتنين واما المنع لو الحصر بسبب الحر في قرب
الشمس من سمت الراس وهو ممنوع يجوز ان يشتد حر صيف البلدة
المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان
طول نهارها يبلغ ستة عشر ساعة تقريبا وقصر ليلها ثماني ساعات كذلك
خلاف خط الاستواء فان الليل والنهار هناك دائما على الاستواء فتعادل
الحر والبرد وايضا المالوف لا يؤثر فلعل اهل خط الاستواء لا الهم بالحر
لاتساع ارضهم ولا يسخن من حر مسامتة الشمس ويستبردون
الهواء عند بعد المسامتة اعني عند كون الشمس في الانقلابين فيبقى
الاعتدال خلاف البلدة المفروضة فان الحر يشتد على صيفهم ويؤثر
فيهم لعدم التهم به ولا سيما لهم الذين سبقه البرد وان كان على التدريج
ولا الحر على التنصيف ضعف هذا الجواب وكذا اسباب حر البلدة الى الاسباب
الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان خط الاستواء
اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات فله

ان تشابه الاحوال يعني انه لا يطرأ عليهم تغيير يعتد به ولا يلحقهم نكاية من
حر او برد لا يثبت المطلوب اعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي هو
تساوي الكيفيات لجواز ان يكون البالغ في الحرارة او البرودة المالوفة كذلك
وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتاخرين الى ان اعدل الاصناف سكان
الاقليم الرابع استدلالا بالاثار كما هو مذكور في الكتب وفي عبارة الشرح وفيه
اشارة الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات
وغير ذلك من الكمالات انما تتبع الاعتدال الفرضي الذي هو توفر القسط اللائق
من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان المعتدل
الفرضي كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب وبالواحد المتحد الانسب كان
نافاضة الكمال اجدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب
من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب وثانيهما ان توفر الكمالات في خط
الاستواء وكثرتها في الاقليم الرابع يجوز ان يكون عائدة الى الاسباب الارضية
دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكرنا ويحكم بطلان
ان للارضية خط الاستواء وهو اربعة الاف فرسخ تقريبا خالية عن
الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع على كثرة بلادها بلدة خالصة للاسباب
العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه
وسطا من الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية والاحتراق الجنوبي
فاولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من
الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط من ما هو من اسباب الحر
والبرد اعني قرب المسامتة وبعدها خلاف التوسط من القطبين
فان نسبة الشمس اليها على السواء واسلم ذلك التوسط دائما في المسامتة
او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد بحسب القطب
والشمال وليس كذلك قوله واما المباحث بعد النزاع عن صفة
القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما سبق الاتمام
على التفصيل وهو في المركبات التي لها امزاج شرع في مباحثه وهي ثلثة

مباحث المواليد الثلثة المعدن والنبات والحيوان

حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلثة اعنى المعادن والنبات
والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدا التغذية والتنمية
فاما ان يتحقق فيه مبدا الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او لا وهو النبات
وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا ان يتحقق مبدا الحس والحركة لانه لا
نقطع بعدمهما فى النبات والمعادن بل ربما يدعى حصول الشعور والارادة
للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما يشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر
وتعشقها به حيث لو لم يلقح منه لم يثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء
وميل اغصانها فى الصعود من جانب الموانع الى الفضاء هذا لكن صحيحه
عن القواعد الفلسفية بان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقى اما هو
على غاية من التدريج فاستعداد استحقاق الصور الحيوانية وخواصها
لابد ان يقع قبل الاستيفاء الحد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا
اتفقوا على ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن النباتات
ما وصل الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكرموا
عمتكم النخلة قوله والمراد بالحيوان اشارة الى دفع ما يورد على حصر
الاجناس فى الثلث حيث يوجد اشياء يشاهد فيها مبدا الحس والحركة
مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ونحو لبانة
كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك و
اشياء لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن كالثلج وما يجرى مجراها وكالرعد
والسحب ونحو ذلك قوله المبحث الاول اقسام المعدنى خمسة
ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب
لفرط الرطوبة غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اى الذائب المنطرق
هو الجسم الذى اتحد فيه الرطب واليابس بحيث لا يقدر النار على
تفريقهما لدهنية قوية بينهما يقبل ذلك الجسم الانطراق وهو
الاندفاع فى العمق بانبساط يعرض للجسم فى الطول والعرض قليلا قليلا
دون انفصال شئ والذوبان سيلان الجسم بسبب ملايم رطبة ونائية

مباحث الذائب المنطرق من اقسام المعدنيات

والمشهور من

والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص و
الاسرب والحديد والنحاس والخارصينى قيل هو جوهر شبيه بالنحاس
يتخذ منها مرايا لها خواص وذكر الجاحظ انه لا يوجد فى عهدنا والذى يتخذ منه
المرايا ويسمى بالحديد الصينى والتنجوشى فهو مركب من بعض الفلزات
وليس بالخارصينى والذوبان فى غير الحديد ظاهر واما فى الحديد فيكون بالحيلة
على ما يعرفه ارباب الصنعة وشهدت الامارات بان ما ذكره الاجساد
السبعة هى الزيبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف
صفاتهما واختلاطهما وتأثير احدهما عن الآخر اما الامارات فهى انا نشاهد
الرصاص يذوب الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برائحة الكبريت الى شبه
الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزيبق يتركب من مائية
كبريتية وامتحان اهل الصنعة ايضا يشهد بذلك واعترض ابو البركات
بانه لو كان الامر كذلك لوجد كل من الزيبق والكبريت فى معدن الآخر
وفى معادن هذه الاجساد وقد يدفع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان
لتغيرهما بالامتزاج او بعدم الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء
واما كيفية تكونها فهى انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ
احدهما بالآخر تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض غير محترق
يكون الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة
يكون الذهب وان كانا نقيين وفى الكبريت قوة صباغة لكن وصل
اليه قبل كمال النضج برد جمد عاقد يكون الخارصينى وان كان الزيبق
نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية يكون النحاس
وان كان غير شديد المخالطة بالزيبق بل مداخلا اياه ساقا ساقا يكون الرصاص
وان كان الزيبق والكبريت رديين فان قوى التركيب وفى الزيبق تخلخل
ارضى وفى الزيبق احراق يكون الحديد وان ضعف التركيب يكون الاسرب
واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا
محسوسا حصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب

الاحوال الصناعية واما القطع فلا يرجحه احد قوله ويكونها بالصنعة
يعني ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان يكون الذهب والفضة بالصنعة
واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان
الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول
لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان تصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ
الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور
المحسوسة يجوز ان لا تكون هي الفصول بل عوارض ولوازم واجيب
بانا لا نسلم اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هي متماثلة
لا تختلف الا بالعوارض التي يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان ادعى مجهولية
الصور النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف
وقد علم انها مبادي لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة بحقائقها
وتفاصيلها فلا نسلم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يكفي العلم
بجميع المواد على وجه يحصل الظن بحصول الصور عنده لاسباب لا نعلم
على التفصيل كالحنطة من البذر والعقرب من الباذروج ونحو ذلك
وكفى بصنعة الترياق وما فيه من الخواص والآثار شاهدا على امكان
ذلك نعم الكلام في الوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا
جعل الكيميا كالعنقاء مثلا في اسم بلا مسمى قوله والثاني اي الذائب
المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكمة المزاج
ولذلك تقوى النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك
كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية بحيث تتخمر بالحرارة
حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ وهو
كذلك الا ان الدهنية فيه اقل قوله والثالث اي الذائب الذي لا
ينطرق ولا يشتعل ما ضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته
المنعقدة بالحر واليبس كالزاجات وتولدها من ملحية وكبريتية و
حجارة وبها قوة تعقد الاجساد الذائبة وكالاملاح وتولدها من ماء

جواز تكون الذهب والفضة بالصنعة

الذائب المشتعل

الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل

خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الاثار الضعيفة
الرطبة ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية قوله
والرابع اي الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين اجزائه
الرطبة العالية والاجزاء اليابسة بحيث لا تقوى النار على تفريقها
قوله والخامس اي الذي لا يذوب ولا ينطرق ليبوسته ما اشتد
الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية بحيث لا تقدر
النار على تفريقها لصلابة البرد ومائية الى الارضية بحيث لا تبقى رطوبته
فيه دهنية ولذا لا ينطرق ولما انعقد باليبس لا يذوب الا بالحيلة
بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللعل
والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار قوله ومرجع المعدنيات الى الاجزاء
الارضية فاما اذا لم تكن كثيرة قوية بحيث تحجر الارض تحجرا عظيما
او زلازل بل ضعيفة بحيث تبقى في باطن الارض وتمزج بالقوى المودعة
في الاجسام التي هناك على ضروب مختلفة بعد تمام تلك الاجسام لقبول
قوى اخرى وصور يكون بها انواعا هي الجواهر المعدنية وتختص كل نوع
بصفة مناسبة له فيها فاذا زرع في تربة اخرى لم يتولد منه شي لان
القوة المولدة له انما هي في تلك الارض ولا فساد في ان بعضها مما يتولد له
بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح ولا في
ان مثل الذهب والفضة واللعل وكثير من الاحجار قد يحصل له سبب
لتيسر الصورة النوعية وبعد ذلك الجوهر في بادي النظر وانما الكلام في عمل صبغه
ذلك الجوهر قوله والمشهور ان المزاج الثاني ليس كالاول في
تبار الاجزاء اعني البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المواد
المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منها الذهب لا تبقى على صورها لكونها
تابعة للمزاج المنعدم عند تصغر الاجزاء جدا في التركيب المسمى بالحصول
المزاج الثاني لتصغير الاجزاء لا كتركيب الشخص من الاعضاء لا يكون عند
التحقيق الا من البسائط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه

ما لا يذوب ولا ينطرق للرطوبة

ما لا يذوب ولا ينطرق لليبس

مرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة

ويتغير البسائط على صورها في المزاج الثاني

متن اختلاف الاجسام في الوزن

من حجم الزيبق والكبريت ووزنها على ما هو قياس المركب من الاجسام
المتخلخلة في الثقل الناقصة على صورها ان حجم اقل منها اكثر ووزنه
اكثر على ما سيأتي **قوله** هذا حيث ... يتفرع عليه
احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منها في
المركب مع بقاء التركيب وفي عمل الموازين المعروفة ... فانه حيث
المدرسات لان امره فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقت
اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عائد الى اختلافها
في الصور والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء
وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل تتفاوت ما يتبع ذلك من
الحجم والحيز والطفو على الماء او الرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها
في الماء بعد التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم
الاثقل مع التساوي في الوزن كمائة مثقال من الفضة ومائة من
الذهب وحيز الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب
المركز وان تساويا وزنا او حجما والاخف قد يطفو على الماء والاثقل
يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف
وزن الحديد واذا كان في احدى كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر
وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب او الفضة او غيرها من الاجسام
التي جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستويا
في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود
الى جانب الجوهر الاثقل وكلما كان من جوهره اثقل كان الميل اكثر
ويستقر الاستواء الى زيادة في الحجر بان يتبع ان وزن الحجر
ليبطل مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق الهواء الاغلظ
واما اذا ارسلنا احدهما في وسط الماء والعمود يميل الى جانب الهواء
لكونه ارق قواما وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين
الفلزات وبعض الاحجار في الحجم وفي الخفة والثقل بان عمل اناء

على شكل الطرجهارة مركبا على عنقه ميزاب منحني كالمكون حال الاناء
وملأه ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت
رأس الميزاب كفة الميزان الذي يوزن به معرفة مقدار الماء الذي
يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار بعدما بالغ في
تنقية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك من ماء
جيحون في خوارزم في فصل الخريف ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف
الماء واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول فحصل معرفة
مقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من
الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل
فان ما يكون ماؤه اكثر كان حجمه اكثر وثقله اقل بنسبة تفاوت
الماءين واذا اسقط ماء كل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه
في الماء مثلا لما كان ماء مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل
وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلاثة
ارباع مثقال والماء الذي يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان
كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب في الماء وان كان
اكثر منه يطفو وان كان مساويا له فالجسم ينزل في الماء
بحيث يماس اعلاه سطح الماء وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه
جداول جامعة لمقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من
الذهب والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند كون
الفلزات التسعة في حجم مائة مثقال من الياقوت
الاسمانجوني ولمقدار اوزانها في الماء
بعد ما يكون مائة مثقال
في الهواء وهو
هذا

مباحث النبات

قوله البحث الثاني بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ترتيبا الى الاكمل فالاكمل والاعدل فالاعدل ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا توجد في المعدني وتقارب ما توجد في الحيوان صار له شبه ما بالحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذلك ان له مراضع شبه بفاه الرحم والدم كمنبت الاغصان والورع وفي البذور مواضع متعددة فيها تتولد الاغصان وله عروق بها يغتذي ولحاء يحفظ واجزاء كالليفة بدل الشعر والظفر كالورق والزهر وله فصول تتولد كالصمغ والالبان وله قوى تحفظ الشخص كالغاذية وما دونها وتكميل النمو كالنامية وتحصيل المثل ابقاء للنوع كالمولدة قوله فيها الغاذية

الغاذية وخدامها الاربع

المخدومون على الغاذية مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على البدن من الطعام الى ان تحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءا من المغتذي وهذا معنى احالة الغذاء الى التشبه بجوهر المغتذي والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي ففي تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغيير في الكيف كتغيير الطعام الى الكيلوس او في الجوهر كتغيير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم وفي تفسير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اي ما صار جزءا من المغتذي وبالاحالة التغيير في الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر واللون والقوام والالتصاق ثم ههنا مباحث احدها ان وجود هذه القوى وتباينها بتباين افعالها اما الاول فيدل على وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء الى المعدة صاعدة كما في البهائم والانسان المعلق على رجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك

الغذاء وليس التأثير امراً من خارج للتقطيع باسقاطه ولا ارادة من الحيوان
لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة الضد كما اذا كان في الغذاء شيء مضره
او عظم شيئا تستقبل الى المعدة لشرط شهوتها اليه وان كيف نرد اجزاءه
من الفم والصاعد ترى المعدة عند شدة شهوتها الى الطعام تضعف وتجذبه
ويظهر ذلك بينا في الحيوان الواسع الفم القصير المرئ كالتمساح حيث
كونها فاسده من المعده وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست
ارادية اما من الغذاء فلعدم شعوره واما من المتحرك فلوقوعها بلا ارادة
تبتني على انه ارادي بالارادة ما يستند الى الارادة على ما يعم الواقعة بارادة
المتحرك والتابعة لارادة الغاير بينما للتسبيب بما حصر عبارة ويدل على
وجود ما في الرحم انه اذا كان الماسكة التي في الفصول تشتد الوعد بالجماع
يشتد شوقه الى المني حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى
داخل جذب المحجمة للدم وفي ما في الاحصار ان الكبد يتولد فيه
الدم الصفراء والسوداء ثم يجذب كل واحد منها شيء من صاحبه
وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جميع
الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما بها من الجواذب ويدل على وجود
الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة
الى الانهضام والمني مع استعداده الحركة الى الاسفل يبقى في الرحم
كذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة اما في المعده
عند التي ودفع ما فيها يتحرك الى فوق بحسب حس سريعها او تحرك
الاحشاء نحو ما فوكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع
الجنين واما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط
بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع عن الملايم لا يحصل الا
على ما سبق ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة
في الجشاء ثم الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما
الباقي وهو سائر هذه القوى تنبني على تفسير عندهم من

استحالة

استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية ولهذا يرى
بعض الاعضاء ضعيفة في بعض هذه الافعال وقويا في الباقي ولا يخفى
انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى
اختلاف الآلات والاستعدادات قوله ويوجد الاربع يعني
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يحتاج البقاء
الى الاجزاء المستند الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد
يجتمع في بعض الاعضاء اعني التي هي الات الغذاء كالمعدة
بان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها ومغيرة الى ما يصلح ان
يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم
الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ومغيرة
الى ما شاكل جوهر المعدة وهاضمة تشمل ذلك ودافعة لما لا يليق
ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق قوله ولا حصر لمراتب
الهضم يعني ان الغذاء من ابتداء الفم الى حين يصير جزءا من
العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك
محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذي
والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان لا يلزمه
خلع صورته وذلك هو الذي به يصير الى ان يصير كيلوسا وهو
هضم المعدة وابتداؤه من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يتم
من كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم
الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما
ان يلزمه حصول النسبة بما في المزاج وذلك هو الذي به يصير
رطوبة ثانية وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير
خلطا ويكون في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في
الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل انضاج الدماميل ولا تفعل المدقوقة
المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان ما يبقى من الطعام بين الاسنان يتغير

ويوجد الاربع في كل عضو

لا حصر لمراتب الهضم

وسىق داخله وتصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم
متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح ولذلك تحصل ما في
الفم والمعدة هضما واحدا لا كما سبق الى بعض الاوهام من ان اول الهضوم
في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق خطا كما هو العمده
والثالث في الهضم اعني التغير الى جوهر العضو عند درجة الاعضاء وما حصل
الهضم الكبدي وابتداء ان انتهاه في الاسارنقا اعني العروق الدقيقة المتصلة
الواصلة من الكبد ومن اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها الى فاز بالكبد
فلانه لا نظر فيها للطعث الكيلوس المجذوب اليها تعبر تغير ما به وصال تغيره
عن الكيلوسيه التي حصلت في المعدة والخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل
من هذه الهضوم فضل يندفع ضرورة ان الماخية لا يمكنها احالة جميع ما يرد
اليها من الغذاء اما لكثرته واما لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءا من المعدى
فالهضم الاول له فضل كثير لانه يسلك في الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه
الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرته الواردة على المعدة باعتبار الحيوان
سيما الانسان المعتمد باعتدال مزاجه الى تنويع الاغذية وتكثيرها للتكسب
وغيره لا يجد الجذاب طبيعي للتابع وحده كما في باقي الهضوم وكما في غذاء النبات
فلذا احتاج الى منفذ لسبع كثرة الفضلات وهو المخرج والهضم الثاني يكون
فضلاته قليلة لطبيعته لان الغذاء يرد اليه لجذب طبيعي ومن تابع صنعه
فذا ينحدر اكثرها بالبول والباقي من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث
والرابع فالمندفع فضولها اما ان يكون خروجا طبيعيا اولا والثاني اما ان يكون
بائنا على جلطه من غير تصرف الهضم الثالث فيه كالنواسير والدم الكائن
الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غريبة كالصديد
والقيح او بابه اما الى صالح تصلح للسببيه كالسيل القيح الخارج في البول
في حال الصحة بما بات القوة الغاذية اولا كالمدة الخارجة من الاورام
المتفجرة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعيا اما ان يحتاج الى سبب الاستفراغ
سمعه اوى اولا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة تولد جسم يتصل بالذي

من صنف الاعضاء وهو مادة الطمث اولا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو
مادة الولد اعني المني او يكون غير تولد جسم آخر ونح فتلك المنفعة قد
تتعلق بالمني كالودي الحافظ لرطوبة المني المسهل لخروجه وقد تتعلق بالجنين
حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الخارجة حال الولادة او بعد
ذلك كاللبن وقد لا يتعلق بهما وذلك اما لدفع ضرر شيء يخرج من البدن كالودي
الخارج لمعاسته لحدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل
فيها من الذباب ونحوه واما لا لدفع ضرر شيء كاللعاب المعين على الكلام بتطبيقه
اللسان والثاني وهو ما لا يحتاج الى سبب الاستفراغ سمعه اوى اما ان
يكون عنه جسم اخر متصل كمادة القمل او غير متصل كمادة الحصا
واما ان لا تتكون هي واما ان لا يكون محسوسا البتة كالبخار المتحلل او يكون
محسوسا اما كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه فانه لا يحس
الا اذا اجتمع او دائما وضروريه اما من منفذ محسوس كالمخاط او غير محسوس
كالعرق قوله فيصير الاخلاط الاربعة يعني الدم والبلغم والصفراء
والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا
يخرج منه ما يخالطه شيء كالرغوة وهو الصفراء وشيء كالرسوب وهو السوداء
وشيء كبياض البيض وهو البلغم وما عدا هذه الثلاثة هو الدم وقد
يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان قاصرا
فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا بان الاخلاط
تتكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة بحسب غلبة
كل واحد واحد منها يحصل خلط وايضا الغذاء يشبه بالمغتذى
وان في العضو باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد
وحارا يابسا كالقلب فيجب ان يكون الاخلاط كذلك ليغتذي كل عضو
بما يناسبه هذا والحق ان الغاذي بالحقيقة هو الدم وباقي الاخلاط
كالابازير المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما و
ازيدها نفعا وفسروا الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا

قوله فيصير الغذاء الاخلاط الاربعة الدم والبلغم والصفراء والسوداء

واحترز بالرطب اي سهل القبول للشكل عند عدم مانع من خارج عن
مثل العظم والغضروف وبالسيال اي من شانه ان ينبسط اجزاؤه بنفسه
بالطبع بحيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد
بالاستحالة الحقيقية الجوهرية لحرارة البدن ويعرف العادة بسرعته
بالي ازمنة في العرف استحالة الماء الى الهواء ومثال استحالة الماء الحار
الى البارد بل باردا وبه احترز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء
اولا في كيفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز
وسائر ما يرد على البدن بعدوه واحترز به عن الاولية عن الرطوبات
الباقية وعن المنى فان الغذاء انما يستحيل اليها بعد الاستحالة الى الخلط
ويرد عليه الاشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع
بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شانه
ان الغذاء يستحيل اليه اولا لا خفاء في ان مثل اللحم والنطم وجميع
ماعدا الخلط خرج بهذا القيد فذكر الرطب والسيال مستدرك الا حملا
على الانعكاس او خرج البلغم الجصي والسوداء الرمادية فانهما غير سيالين
بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس بواضح
قوله ثم يشبه اي يصير ما يلتصق بالعضو ويرسخ عليه شبيها
في المزاج والقوام واللون والالتصاق اعني صيرورته جزءا من العضو
على النسبة الطبيعية من غير ان يتميز شيء عنه بسهولة كما في الا
اللحمي فان ذلك اخلال بفعل الالتصاق كما ان البرص او البهق اخلال بالتشبيه
في اللون واما الذبول فاخلال بحصول جوهر الغذاء ومن الاخلال بالنقل
ما وقع في المواقف ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال
بالالتصاق ولا ادري كيف يقع مثله لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام
لبقي رطوبته زائدة كلية قد التصقت بالعضو وانعقدت واستحالت
اليه من جهة المزاج لكن لتقرب عهدها بالانعقاد لم تصلب بعد ولم
تحصل لها قوام العضو واعترض بان المزاج لا يكون على مزاج العضو كما انها

من زيادة مائية لا بد من تحللها ورد بانه يجوز ان يكون الاستحالة الى قوام العضو
لا لتحلل المائية بل لمجرد الانعقاد كاللحم يتولد من متين الدم وينعقده الحر
والشحم من مائيته ودسمه وينعقده البرد قوله والمشاكلة المعتبرة
من الغذاء والمغتذي فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق
على ما هو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة
العضوية وصارت جزءا منه لكن لم يحصل له القوام التام
الذي للعضو لتشبيه بانه لا اتصال للاجزاء الكاملة من العضو انما عدا له
وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي من شانه اذا
ورد على البدن وانفعل من حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل
كالخبز واللحم او القريبة اعني الجسم المعد للبدن لان يصير غذاء
بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعني التي يستحيل اليها
الاخلاط وهل يطلق على الكيلوس يشبه بعضهم وثانيهما ان المراد
بالمشاكلة في قولهم حفظ الصحة يكون بالمشاكل كما ان علاج المرض
يكون بالمضاد موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج العضو
حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا لحيث اذا تصرف
فيه طبيعته وصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا
مشاكلا لجوهر بدنه لا ان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم
اجر مما ينبغي واستعد وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا
غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا ليصير عند الهضم في بدنه البارد
باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل
لزم ان يكون غذاء مزاج المزاج حارا بالمسخنات مثل العسل
والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر قوله ومنها اي
من القوى الطبيعية النامية وهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم
اعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما يدخل في
اجزائه من الغذاء خرج ما يشبه السمن لانه لا يكون زيادة في الطول

القوة النامية

وفيه نظر والدوم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي لى النسبة التى
سعيها طبيعة ذلك الشخص والتحليل لانه لا يكون بما يدخل فى الجسم
بل بانبساط حرمه واما التحلل بمعنى الانبساط اعنى مداخلة الاجزاء
الهوائية فلو سلم ساول الحس اعنى القوة الطبيعية لما بعده لخروج بعد
الغذا الظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذا المحسوس والاكثرون
على ان تبدل مداخلة الغذاء فى اجزا الجسم لخروج السمن ايضا لانه لا يدخل
وجوه الاعضاء الاصلية المتولدة عن المنى بل فى الاعضاء المتولدة
عن الدم وما يشبهه كاللحم والشحم والسمن وما ذكره الامام من ان بعد
الانقطاع خروج الزيادات الصناعية كما اذا احدث شمعة وسكلها
بشكل ما لك بنى بعضت من طولها ردت فى عرضها كلام قليل الجدوى
لان الكلام فى القوى الطبيعية وفى ان يكون الزيادة بمداخلة الغذا
والا فلا خفاء فى انك اذا اصمت ومرحت بالشمعة قدرا آخر من
الشمع حصلت الزيادة فى الاقطار وانما قيدنا فى المتن قيد المداخلة
نظرا الى المقصود وفى الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى
ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوى من سبيل
سبيل منعم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامى
انما هو الجسم فتلك الزيادة التى بها يحصل النمو ليست فى الجسم الاصلى
ولا الزائد لان كلاهما على حاله اذ كل منهما كما كان وانما اتصل بجسم
الجسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل
ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة
الاولى على ما قال ان سلمنا ان القوة النامية تسرى اجزاء الجسم بل
اتصال العضو ويدخل فى تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه
الالتئام لان ذلك انما هو فى التشريق الغير الطبيعى وبالجملة لما كان
معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامى
هو ذلك الجسم الذى ورد عليه الغذاء وهو اول الامر الجسم الاصلى

ثم الحاصل

ثم الحاصل بالمعدة والثخين وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو قوله ما نوهت اليه الاوهام من ان النامية هو الغاذية
وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء
الى العضو وتشبيهه والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه
الافعال بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من
المتحلل ولا شك ان القادر على الشئ قادر على مثله والحر الزائد شابه
للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل
الزائد فيكون هى النامية الا انها فى الابتداء يكون قوية على ايراد بدل
الاصل والزائد معا لتيسره القوة على الفعل وكثرة المادة اعنى
الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر
الى النقصان لضعف فى القوة وقلة فى المادة وعظم فى العضو
واعترض بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى
مبدا واحد حتى ان امرا لتغذية لما كان بايراد البدل والتشبيه
والالصاق استدعوه الى قوى ثلث وهذا ما قال فى الشفاء ان
شان الغاذية ان تورد كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره و
ملصق به من الغذاء بمقدار الذى له على السواء واما النامية فيسلب
ما يسايعه البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة فى جهة اخرى
فتلصقه بتلك الجهة لتزيد بتلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى فتلصقه
شان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوى فعلها وكان ما توردة اكثر
مما يتحلل فانما يزيد فى عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمن
ولا تزيد فى الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد فى الطول اكثر
كثيرا ما تزيد فى العرض قوله ولهذا لما ادى الضعف كلام فى ضرورة الموت وتقريره
اشارة الى ما ذكروا فى ضرورة الموت من جهة القوة الفاعلة وقرروا
الموت بتعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية
التى هى آلتها وان كان ذلك لانتفاء الرطوبة الغريزية الحاصلة فى
ما يدوم بها من الحرارة الغريزية بامر القوى واقوى المخوف طبيعى والا

غير طبيعي وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية
تكون ضرورية تكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فتكون
بطل القوى ضروريا لبطلان آلاتها وتلك الاسباب مثل انتشاف الهواء
المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل
ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك مع عجز
الطبيعة عن مقاومة تلك المحللات بايراد البدل واما ما سبق من
تناهي القوى الجسمانية على ان هناك امرا اخر يعين على انطفاء الحرارة
الغريزية بطريق الغمر لعليته في الكم وبطريق التغير لمضادته في الكيف
وهو ما يستولي من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور
الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائما مساويا
لما يتحلل دائما على حد واحد بل يزداد ويدوم ما شوبا الدوام المؤدي اعني
المحللات المذكورة في سائر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا
يقاومه فالضرورة يؤدي الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا
البدل دائما على مقدار التحلل فلا خفاء في انه لا يقاومه لقصوره بحسب
الكيفية لان الرطوبة الغريزية تحدث وتصحب في اوعية الغذاء
في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يحدث الا في الاولى فيكون ابدا دون
مدلا منها كالماء الحار بدلا من الدهن في السراج قوله ومنها المولدة
وهي قوة شأنها تحصيل البذر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات
مناسبة وذلك بان تفرز من فضلات الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ
لشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات
المزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو ثم تعده بعد الاستحالات
الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر
او لجنسه كما في البغل والجمهور على ان هذه الافعال مستندة الى
قوى ثلث متغايرة على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات
الاولى التي تحدث الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان تصير منيا

القوة المولدة

وهي لاسارق الانثيين وتخص باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني
فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين
مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا
وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى
تمييزا عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية اعني التي تغير الغذاء الوارد
على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى
وحصول البدن باعضائه والثالثة التي تفيد تلك الاجزاء تشكيلها
على مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق
بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل
وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها التي كالمنفصلة
وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة اسم للقوى
الثلث جميعا او للمحصلة وحدها او لها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم
من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية
والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال الشارح للاشارات
ان المولدة قد تطلق مقسم الى نوعين مولده ومصورة والمولدة الى
نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع ...
الاقسام وثانيا المتصرفة لا على وجه التصوير ليكون احسن لكلام
الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تاخذ من الجسم الذي
هي فيه جزءا هو شبيهه بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه
من التخليق والتمزيج ما يصيره شبيهه بالفعل وقال للمولدة فعلان
احدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعه والثاني افادة اجزائه في
الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال
والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك مسخرة تحت المتفرد بالجبروت
والثاني اعني كون المولدة اسما للمحصلة مذهب بعض الاقدمين وبه
يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة تحدها المعتبر بان اللتان

احدىها المنفصلة والاوى المصورة والثالث اعنى كونها اسما لمانع الحصل
والمنفصل مذهب الجمهور والمصرح به فى القانون حيث قال ان القوة
المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة
نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى
بمزاجها مزاجات بحسب عضو عضو قوله ومنها بعضهم اشارة
الى ما ذكره الامام واختاره بعض الحكماء المتاخرين وهو ان العقل قاطع
بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة
على غاية القدرة والحكمة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة
فى جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف الراى اذ
عند ارسطو المنى كالكل الاسم والحدس يحسن اختلاف فى الحقيقة
لكونه منفصلا عن الاسمى فقط وعند بقراط اجزاء المنى مختلفة بالحقائق
متمايزة فى نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه
وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة فى الحس وهو معنى
تشابه الامتزاج ولكل من المذهبين احتجاجات مذكورة فى موضعها
فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة فى المنى هو
الكرة على ما هو شان فعل القوة العديمة الشعور فى المادة المتشابهة
وعلى الثانى يلزم ان يكون الحاصل كرات مضموم بعضها الى بعض والاتفق
وضع الاعضاء وترتيبها على هيئة واحدة لكون المنى رطوبة سيالة لا تحفظ
الوضع والترتيب فان قيل انما تختلف مع اختلاف اثار القوة العديمة
الشعور مع المادة الواحدة لو لم يعد القوة المنفصلة فيها تميز اجزاء
واختلاف مواد للاعضاء قلنا يعود الكلام الى القوة المنفصلة
فان اعترفوا بان القوى فى مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل
المؤثرات والمؤثر انما هو صانعها القادر المختار النسال لما اسار فقد
اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم
التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع فى بدن الانسان مع

مذهب الشيخ ان القوى المذكورة غير شاعرة بهذه الافعال المختلفة الصادرة عنها والمختار

ان لحمل

ان لحمل فعل القوة المصورة فى مادة المنى اما من جهة الفاعل فلكونه عديم
الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابها وقد اجاب عن الاول بانه
استبعاد وانما يصح لو لم يكن ذلك بان حالها يعنى انه خلقها لذلك و
اوجدها كذلك وعن الثانى بانه لو سلم تساوى القوة المصورة وتشابه
اجزاء المنى والاعضاء فى انه من اجسام مختلفة الطبائع وح لا يلزم ان
يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة فى المركب فعلها
فى واحد واحد من الاجزاء قوله واما الاعتراض فلم يرد هنا
سؤال وهو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة وغيرها قوى
للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور
الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث
الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل و
جوابه بعد تسليم ان النفس ليست قديمة كما هو راي بعض الفلاسفة
ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو راى بعض المليين ان ذلك انما
يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للولد واما لو جعلت
من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو
راى البعض او من قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم
مضطرب فى ذلك على ما يشعر به اضطرابهم فى ان الجامع لاجزاء البدن
هل هو الحافظ لها ام لا وفى انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع
لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس
الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له
وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان
الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا
القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست
واحدة فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات
المختلفة لمادة الجنين وذكر فى الشفاء ان النفس التى لكل حيوان هي

دفع الاعتراض بان قوى النفس الناطقة تتبع حدوثها فلا تلتبس

جامعه استقصات مدته ومولفتها ومركبتها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها
وهو حافظ لهذا البدن على النظام الذى ينبغى والاشبه بمقتضى قواعدهم
ما ذكره شارح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الحادثة
اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها
مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير
تلك القوة مبدا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة
المعدنية ثم ان المنى يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها
هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة
الافعال النباتية فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويكمل
المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر
عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك
الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبره فى البدن الى ان
يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبدا حدوثها الى كمالها
نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان
الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا
مشتعلة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة الحادثة فى الفحم كتلك الصورة
الحافظة واستدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبدا الافعال
الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما سابق يصدر
عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشىء واحد
متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس
واقع منها على الثلث الاخيرة فقط على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولد
ويتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس
الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن

والآخر الغير والحافظ للمزاج هو نفس المولود **قوله** ثم لم يرد يعنى
لما كان كلامهم فى باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون التطلع و
التفتيش وقع منهم ترددا فى عدة مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة
قوى متعددة متغايرة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار ويكون اختلاف
الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا
يفعل الغاذية التنمية اذا كان الوارد زائدا على المتحلل والتوليد
اذا صار صالحا لان يصير مثلا وحاصلا فى الانثيين ويعرض لافعالها
قوة او ضعف فى بعض الاحوال لاسباب عائدة الى المواد والآلات وزيادة
الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت فى الحدوث بان يحدث التوليد
بعد المغذية والتنمية ويبقى التوليد دون التنمية ويبقى التغذية
دون التنمية والتوليد وما اشتهر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون
الا واحدا انما هو فى الواحد من جميع الجهات ومنها ان النفس النباتية
اسم لهذه القوى فى النبات وكذا الحيوانية فى الحيوان ام هى صورة
جوهرية مبدأ لهذه القوى فى النبات وللحس والحركة ايضا فى الحيوان
لادراك المعقولات ايضا فى الانسان ومنها ان الغاذية هل هى مغايرة
بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هى عبارة
عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان
الاربعة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة
فعلها جذب عند الازدياد امساك بعد الازدياد هضم بعد الامساك
دفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقى
هل هى قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى
ثلث متغايرة بالذات مبادى للافعال الثلثة وميل ابن سينا الى
الثانى وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها تسمى القوى الثلث لا قوة اولى
ويحتمل انه ليس هناك فعل اخر غير ايراد البدل التشبيه والالصاق
ومنها انه كيف يصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص

التردد فى تعدد القوى وتغايرها ... [illegible]
... الغاذية ... [illegible]
ثم الانتقال ... [illegible]

عن القوى التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا تتصور لها قدرة او ارادة او علم خصوصا
اذا ترتل في الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة و
الالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان فان العقل كاد
يدعن لصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة
وكون المواد مختلفة كيف وقد نطق الكتاب الالهي في عدة مواضع باسناد
جميع ذلك الى الله سبحانه واشار الى دلالتها على كونه قادرا حكيما وصانعا
قديما والفلاسفة ايضا لما رجعوا الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه
القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير
ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في التغذية والتنمية والتوليد من
الحركات الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكيلات
لا يصح بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية وان
هذه الافعال دائمة في البدن والنفس غافلة عنها ونجد حدسا
موجبا للتيقن ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك افعال هذه القوى
في ابدانها فاذن هو ادراك موجود اخذ لذا امنا بهذه الانواع **قوله**
فانه لا خلاف في ان النبات ليس بحيوان لان المراد بما علم فيه
تحقق الحس والحركة وانما الخلاف في حيوته وقيل هو حي لان الحيوة
صفة هي مبدأ التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدأ
الحس والحركة الارادية واعترض بانا لا نسلم انتفاء ذلك في النبات
غاية الامر انتفاء العلم بحقيقة منه ومنهم من ادعى حقيقته فيه مستشهدا
بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في اتصافه بالادراك حتى اثبت
له ادراك الكليات وهو المسمى بالعقل زعما منه ان ما شاهد من ميل
انابيب التخيل الى بعض الذكور دون البعض وميل عروق ثمار الى الصوب
الذي فيه الماء والحائها في صعودها عن الجدار المجاور لا تتاتى بدون ذلك
وهذا منسوب الى جمع من قدماء الحكماء **قوله** المبحث الثالث لا اشتباه
في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا

بجرد

بجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية
النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية عضو
آخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة يسمى نفسانية نسبة الى النفس
الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في سائر
الحيوانات وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله يختص بما ينفعه وبلا بد
بما يضره وبالجملة فاحتاج الى الطلب للنافع والهرب من الضار وذلك
بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه
ليس في ذلك الاعتدال ولو كان فانه مركوز في موضعه لا يمكنه التحرك عن
شي والى شي فيكون قوة الادراك والتحرك فيه ضائعا بل ربما يكون ضارا ثم
كلامهم متردد في ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة ام تحته الجنس
وكذا في انقسام كل منها الى ما له من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة
في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتمييز الذاتيات
والعرضيات عسيرة جدا في الحقائق المدركة بالعيان فكيف بما لا تعرف الا
من جهة الآثار ولا تتعدد الا بحسب الاضافات والاعتبارات ككون الشي
مبدأ لفعل في آخر **قوله** وقد ثبت بعض ان الاطباء يثبتون
جنسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية
حيث يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هيأتها لقبول الحس
والحركة وافعال الحيوة ويجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان
وحركات الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف و
الغم ويستدلون على ذلك بان في العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه
الحيوة وتمنعه العفونة والفساد وليست هي قوة الحس والحركة لفقدها
في المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل بل هي التي تسمى القوة الحيوانية
والاعتراض عليه من وجهين احدهما انا لا نسلم انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج
وقوة التغذية في الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد
شرط او وجود مانع فان قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لكانت تحفظ

حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض
الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا تكون مبدأ الا لفعل واحد
قلنا انا في حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون
باستناد التوسط في المفلوج والذابل وثانيها ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج
الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج
الخاص الذي به قوام الحيوة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم
لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات والافاعيل المختلفة و
مبدأ الادراك والتحريك الارادي **قوله** اما المدركة فالحواس الظاهرة
والباطنة لان الكلام في القوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من
الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فسيأتي في بحث النفس
وكل منها اي من قسمي القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس لنوعي حس
كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس لنوعي حس كما ان المدركة جنس او
بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل احد
يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بما يخصها من الالات واما الباطنة
فثبتت بالبرهان كما سيأتي على التفصيل ثم لا جزم للعقل بامتناع حاسة
سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط
من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان
الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان
حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف
وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال
ولا ضنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية
لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة
اخرى غير العشر فان من التذ او تألم يجد من نفسه حالة ادراكية
مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلها وتبعه ان يكون جميع الوجدانيات
من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة فانا نجد

انحصار المدركة في الظاهرة والباطنة وانحصار كل منهما في خمس

عند

عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها وتصورها الكلية
او تخيلها وتصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات
لانها ادراك حسي او عقلي ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير لا من
قبيل المدركات ليطلب لها حاسة يدركها وفيه نظر واما المحسوسات
المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات
والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن
ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان
بعضها قد يستعين بالبعض او بضرب من القياس والعقل **قوله**
اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس هي قوة سارية في الاعصاب الى جميع الجلد
واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس
عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا لحصل
التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب بدون العرض من حيث اللامسة
اعني دفع المضار وجلب النافع واللامسة للحيوان في محل الضرورة
كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا
هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى
دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة
وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة
الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل
الطلائع التي تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام
او مضرة عارضة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي
تستبقى الحيوة من المطعومات عنه يجوز ان يبقى الحيوان بدونه
لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد ولا شيء
منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة
الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف

القوة اللامسة

هذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فطعمات ولذلك كثيرا ما يبطل حس
الذوق او يضعف ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة الاحتياج اليه
كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له
كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع وان الكبد
مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لمائية لدع وكالرية
فانها دائمة الحركة فتألم بما يصطك بعضها ببعض لا فيه لذع وكالرئة فانها
ومولد للاخرة الحادة ومصب ومصعد للمواد فتتأذى بذلك وكالعظام
فانها اساس البدن ودعامة الحركات بمعنى انها تحمل الحركات اشد
فحمل اعضائها اقوى فلو احست لتألمت بالضغط والزاحم وبما يرد
عليها من المصاكات قوله وانتهى الى القوة اللامسة بعضهم للفلكيات
زعما منهم انها من توابع الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية
فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما تكون لجذب الملائم
ودفع المنافي فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد
معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما الفلكيات فيجوز
ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك والجواب
منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض
من وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو
الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها
بالملائم وغير الملائم ففي غاية الضعف قوله وقال ابن سينا الى ههنا
الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة فيدرك جميع الملموسات كسائر
الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات فيستدل
بذلك على تعدد مبادئها وذكر ابن سينا في القانون ان اكثر المحصلين
على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان يكون
اللامسة عند قوم لا نوعا واحدا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا
في الجلد كله واحدها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية

الكلام في تعدد القوة اللامسة

في التضاد

في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين
والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة
يوهم اتحادها في الذات وقال ايضا يشبه ان يكون قوى اللمس قوى
كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين
الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان
هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة
الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة
واحدة كالقوى اللمس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما في
اللسان لظن مبدأهما قوة واحدة فلما تميزا عرف اختلافهما وليس يجب
ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة
مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس
ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل
والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم لا يجعل قوى
كثيرة والجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لها
وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحدة من المتضادات يحس لذاتها
لا بسبب الاخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة
ظاهرا اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة
بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير نوع التضاد
الذي بين الرطوبة واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم على كل نوع
من انواع التضاد قوة واحدة يحس بالشعور والتمييز واعترض
بان دعوى تنوع التضاد في الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع الموصوفات
يوجب تنوع الاضافات العارضة والكل سواء وان كانت بالنظر الى
نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان ونفرقه ومن بحث
الكلام فانه ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة اشد من تباين الكيفيات التوالي الحادثة من تفاعلها

كالرواح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس وهنا بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هي المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد وانه من المعاني العقلية فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك انها لا محتلفة من جنس واحد بالذات والاعتبار

القوة الذائقة

قوله ومنها الذوق هو تالي اللمس في المنفعة حيث يتعلق به تقوم البدن وهو تشبيه الغذا واختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الالة المسماة باللعابية ويشترط خلوها عن طعم والا لم يؤد الطعم بصحة كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان تخالطها اجزاء ذي الطعم مخالطة ينتشر فيها ثم تنفذ وتغوص في اللسان حتى تخالط اللسان او بان تستحيل نفس الرطوبة الى الكيفية المطعوم وتنقل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة بتسهيل وصول جرم المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس وتكون الاحساس بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني تكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة وتكون بلا واسطة قوله وما في اللسان يعني ان الطعومات كما تتعدد وتتفاوت بعددها بعضها لما انواع تعزى الحس كما في الحلو الحاد واما بدونه وقد يتركب من الكيفية الطعمية ومن التاثير اللمسي شيء واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانه طعم مع تفريق واسخان وكالحموضة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع حسف وتكثيف

القوة الشامة

قوله ومنها الشم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتحلل وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بتفعل ذي الرائحة في الشامة من غير انفصال ولا تكيف للهواء

والاسخن

ولا سخن وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الاماكن من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتحلل والانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او حرق ويغيب بالكلية مع ان رائحته تدرك الى الاول ازمنة متطاولة تمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بالتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما دلت التجارب بذلك بطل الفريق الثالث باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التسخين وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والتشمم على دون التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الاخرون بان النار يحترق تبالها لما كان هالا يسخن الاسنان بردة منها لمنع تحمل الجسم ذو الرائحة التراب على مسافة بعيدة ربما يبلغ مسيرة ايام على ما حكي ارسطو انه وقع ملحمة سلاد يونان التي لا ارحم فيها فسافرت الرخم اليها لروائح الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على ان الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بسبب رياح قوية قوله ومن الفلاسفة نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها سمع وفيها روائح ورد عليهم المشاؤون بانه لا هواء هنالك تتكيف ولا ابخار تتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتاخرين اما عند اتصالنا بالفلكيات في يوم او ليلة نشم بها روائح الطيب من المسك والعنبر مما لا يشبه ما عندنا الى هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستعملونها سيلزدون لها وبروائح الاطعمة المصنوعة لهم يستعملون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له

القوة السامعة

قوله ومنها السمع قد سبق في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا
الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج الحاصل للصوت سواء كان
معلولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه من
الحيز الذي يشغل الصدم بعد الصدم ومن تجويف الصماخ وهذا ظاهر
وانما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة مرتبة في العصب
المتفرق في سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط
بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت
فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل
حركته حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع مع تصريحه بانه
قد يكون للقلع قوله ولا يبعد اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان
الهواء المتموج يبعد ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها
عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادماته بالجدران الصلبة وثانيهما
ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه
الا واحد من الحاضرين لان مجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان
قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه
اجزاء الهواء المتموج قوله فاحكي يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه
مشروطا بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يصل
الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن ينسب الى القدماء من الاساطين
انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها
العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه
الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك
واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب
عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى قوله ومنها البصر قد تقرر
في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج
الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار

القوة الباصرة وانها تدرك بالانطباع او الرؤية بالانطباع او بخروج الشعاع

الزاوية السهمية من خلفي البطنين وهو عصب مجوف ينبت النابت منهما
يسارا ويمينا والنابت يمينا يسارا ثم يتلاقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ
النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل
على كون القوة المدركة في المحل المذكور هو ان الآفة فيه توجب الآفة
في تلك القوة واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئي
في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة
فاذا قابلها متلون صقيل انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان
في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث
مثل صورته في المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله
بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على هذا بوجوه
احدها ان المرئي يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون
بانا نرى نفس هذا المتلون وثانيها ان شبح الشيء يساويه في المقدار والا لم
يكن صورة له ومثالا وح يلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية لان انطباع
العظيم في الصغير ممتنع بالضرورة اشار الى الجواب بانه
اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه
لا نفس الشبح كما هو رأي المعلم وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في
المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب
الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية انطباع
الشيء العظيم وادراك البعد منه ومن الرأي بمجرد انطباع صورة صغيرة
منه في الجليدية وما يتأدى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الى
الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه
عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت
او مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في
الجانب الذي يلي الباصرة وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن
ثبت طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئي وقيل

الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته وتصير الكل آلة في الابصار
وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي
فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس
علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية
والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين قوله والمشهور
من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع اي القول بانطباع شبح المرئي في الرطوبة
الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون
بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك
اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلما نشاهد من النور الظاهر اذا حك المنتبه من النوم عينيه وكذا عند
امرار اليد على جلد الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر حدقته قد يرى حلقة
دائرة من الضياء اذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه وما امامه لشدة ذلك
لامتلاء العين من النور وذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقب
العين الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا نورانيا ملأه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية
من الدماغ الى العين لما حصلت بتبعها الابصار كما مر وهذا معتمد اما
بعد انطباع الشبح لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما يدرك بان
يأتي صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار
ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها
تبقى صورتها في عينه زمانا ورد بان الصورة حاصلة لا في عينه كما اذا
غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما
اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف رأسه
متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر لزاوية المخروط ومعلوم
ان وترا بعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم
وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي
في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية

مع القائلين بالانطباع من الحكماء والقائلين بخروج الشعاع من الفلاسفة

على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فانا لا نسلم
ورد بانا لا نسلم انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يسندون
سببه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئي وصغرها صغره محل
نظر والى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون
بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح
من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع
غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة
وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر
بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته تحلله انوار شعاع الشمس
فلا يبصر ويجمعه الليل فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع
بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء
وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة ورآها كلها لم يظهر له منها الا السطر
الذي يحاذي خط البصر وما ذاك الا بسبب ان سهم مخروط الشعاع
اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا
انفصل من عينيه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى
كان خطوطا شعاعية اتصلت من عينيه والسراج والجواب عن الكل
انها لا تدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في
العين نورا ونحن لا ننكر ان في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة
تسمى بالروح الباصرة ترتسم بها من العين والمرئي مخروط وهمي يدرك المرئي
من جهة زاويته التي عند الجليدية وتتحرك بها عند رؤية البعيد فتحلل
لطفها وتتشتت الجليدية اذا غلظ وتكثف اذا ضعف ورق فرق ما
يتبعه ويحدث منها في المقابل المقابل اشعة واضواء تكون توابع لحادي
مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استنارته
تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل ولعله ان يكون هذا
مراد القائلين بخروج الشعاع وردهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو باطل

قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم شعاعي تحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا وان تحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان يتصل في الافلاك وخرقها ليرى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ما في الجرم لكثرة المسام فيه مثل الزجاج دون ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤية ما فيها من جهة المسام لوجب ان يكون نورها من غير ان يرى الشي بمجموعه بل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار تكيف الهوا بشعاع العين واتصاله بالمرئي قوله هذا والقول بخروج الشعاع يريد ان علم المناظر والمرايا مبني على هذه احتج به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع من العين وقوعه من العين على المرئي كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على اتصالها على هيئة مخروط راسه عند المضيء وقاعدته عند المرئي فيرى الشي اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يتحدد ويصغر الزاوية التي عند الباصرة لذلك الزاوية التي عند البصر وكلما ازداد الشي بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهي البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشي في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى بالاستداد الشعاعي النافذ مستقيما والمنعطف معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين لكن رؤيتها بالاستداد من المتمايز وكذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر

بيان مذهب الناظر في خروج الشعاع

تراه قمرين لان الاستداد الشعاعي الخارج منها ينحرف عن المحاذاة فلا يلتقي مؤدى الاستدادين في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحول وبما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشي في المراة وذلك ان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان يكون جهته مخالفة لجهة الرائي واما السبب في رؤية الشجر على سطح الماء منكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء انعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل بقاعدة الشجر فقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لبعدها عن رؤية الاشياء على استقامة الشعاع فبحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء فيرى راس الشجر لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة الشجر فيراه منكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر قوله وقد يشترط في الابصار زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شي من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما في حقيقته ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفي

شرائط الابصار

بعد سلامة الحاسة وحصول المرئي ... ان يكون في جهة ... من غير ... او كان في حكم ... من الشرائط والاجرام ... ان يكون جبال شاهقة ... من العلوم العادية ... منه

بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الاخرى **قوله** فحكم المقابل شيء كما في رؤية الرجل في المرآة **قوله** واما الحواس الباطنة فهي ايضا على حسب ما وجدناه خمس وان احتمل الكل غيرها وربما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعاني والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني واما متصرفة فيها بالترتيب ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اى لوح النفس فهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الابيض هو هذا الحار او هذا الحلو او هذا المسموم وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عنده الا نوع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثاني ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا اصوبها لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة ولا بد من قوة بها المشاهدة الثالث انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان للباصرة في مرآة البصر ترتسم فيها صورة القطرة والشعلة وسيتحقق قليلا على وجه تتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار الشارح المتن بما ذكره من ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا المقابل اوما هو في حكمه واما قوله فمعناه على ان صور المحسوسات لا ترتسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا الصور التي يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذا الصفرة والحرارة ونحوها الا

الحس المشترك

انا نحكم

انا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا بان هذه الصفرة لون وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان الحكم من النفس يستلزم الحضور عندها عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت الحس المشترك وتقرير الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها الا بل في آلتها فلا بد في الحكم من محسوسين من آلة مشتركة ونظر لجواز ان يكون حضورها عند النفس وحكمها بينها لارتسامها في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الحضور والغيبة بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق او اللمس اولا وعلى وجه الاختصاص اما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس خلاف الآفة في العصب ومن هنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان وتمامه في العصب الاتي اليه من الدماغ وكماله عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات **قوله** ومنها الخيال استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان ولا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فمبدأهما قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل

الخيال

الصور العقلية ويتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لامرين
واجيب بان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل
المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض يقبل الشكل بمادتها ويحفظه بصورتها
وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأ الحس المشترك للادراكات المختلفة
انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق النافذة من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات
النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع
اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب
اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال
دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ او انواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح
في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاصلة في الحس
المشترك قد يزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان
وقد يزول لا بالكلية بل بحيث يحصل بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها
محفوظة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما وقع فرق بين
الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظا الا في الحس المشترك
ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب
بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور
للصورة المحسوسة في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس
ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا الواقع
بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر
لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة
الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة قوله
واضعف منها الابطال احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف في العالم
ورأى البلاد والاشخاص الغير المحدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي
فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما
ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة في غاية العظم في غاية الصغر

والجواب

والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه لا استحالة ولا استبعاد
في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير
وانما ذلك في الاعيان الحالة في محالها حلول العرض في الموضوع او الجسم في المكان
الوهم — قوله ومنها الوهم هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات
كالعداوة المعينة من زيد وعمرو لذلك لان مدرك العداوة الكلية من زيد هو
النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة ويقابل الصور اعني
ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني
دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يستفاد من الحواس دليل على مغايرتها
للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها
لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كادراك الشاة
معنى في الذئب ثم الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع
المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم
جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم
مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص
مدرك له ضرورة ففيه ضعف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور
والمعاني حاضرا عندها بواسطة الالات كل منها بالتها الخاصة ولا يلزم كون محل
الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات
الحافظة — العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها قوله ومنها الحافظة هي للوهم
كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ
للمعاني غير الحافظ للصور ويسميها قوم ذاكرة اذ بها التذكر اعني ملاحظة المحفوظ
المتصرفة — بعد الذهول عنه ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاستحصال لاستعراض الصور
بعد ما اندرست قوله ومنها المتصرفة اي في الصور المأخوذة عن الحس
والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض
كتصور انسان له رأسان او لا رأس له وتصور العدو صديقا وبالعكس
هي دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وبها تقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة

وهي المحاكية للمدركات والهيات المزاجية وتميل الى الصعود والنزول وليس من شانها ان تكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلي وح يسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وح يسمى مفكرة **قوله** خاتمة

بيان تجاويف الدماغ

مما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر ومما يدل على ان الحس المشترك بانه مرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال في موضع البطن الاول وكون المتخيلة في البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الاثار مع ما تقرر عندهم ان الواحد لا يكون مبدا للكثير مان تلك القاعدة على تقدير صحتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هي النفس او القوى الجسمانية الات لها مذهب جمع من المحققين الا انه تشكل بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه المحال آلات لها فلما لا سبيل اليه اذ لا تعقل آلية العضو لقوة جسمانية لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات المورودة في المقاييس اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال في تعيين محالها طريق الحكمة والعناية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادي اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشي ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم قرب الخيال لكون الصور الجزئية حذاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والتخيلة في الوسط لتكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منها بسهولة **قوله** وتزداد اسماؤها بسبب ما ذكر في السابق ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة وهي بنفسها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها

متخيلة ومتذكرة فتكون مفكرة باعتبار الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها ولا تزداد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان ام قوة واحدة **قوله** واقتصر الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وحقيق انها مما لا الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة لما مر متجانسة اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة **قوله** واما المحركة لم يبسط الكلام في القوى المحركة بسط

القوة المحركة

في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها ويسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوانية وهي الباعثة على الحركة طلبا للملائم او تحصيلا لما يدعا وغضبية وهي الباعثة على الحركة طلبا للغلبة او دفعا لضار واما الفاعلة فهي قوة من شانها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الموصلات جهة بعدها لينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبضه بمد الاعصاب الى جهة مبدئها لينقبض العضو المتحرك اي يزداد عرضا وينتقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المنتفشة الحاصلة بانتشار العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في الانعطاف صلب في الانفصال **قوله** واما مبدا الشوق قد يتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هي مبدا قريب للشوق قبله تعيد للفاعلة كالقوة التي يعبر عنها بشوق الآلف بالشي الى المالوف وشوق المحبوس المخلاص وشوق النفس الى الفعل الجميل وأشار الى ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدا الشوق والنزوع تخيل او تعقل **قوله** ثم بعض هذه القوى يعني المدركة والمحركة قد يفقد في بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب والحاسة الرابعة او اشخاصه بحسب الخلقة

مباحث المجردات
اثبات النفس للفلك ... وتعريفها والسماوية

كالاكمه ومن وله يستفيد بعض الحواس او الحركات او بحسب العارض كمن
اصابه انه اختلت بعض ادراكاته او حركاته **قوله**
المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيه فصلان اولها في النفس
والثاني في العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق
التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس على
ليس بمجرد كالنفس النباتية التي هي مبدأ افاعيل من التغذية والتنمية
والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتحمل
النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كمال
اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته
ويسمى كمالا اولا كالهيئة السيفية للحديدة او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا
كما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم
للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر الى ما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى
ذات الجسم فكمال ثاني والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني المأخوذ لا بشرط
ان يكون وحده او لا وحده فلا يخرج عنه ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها
الطبيعة الجنسية الناقصة التي انما تتم وتحصل نوعا بانضمام الفصل اليه
لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع
غير محمول عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال فجعله نوعا بالنقل
وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس
لانه اسم لمفهوم اضافي هو مبدأ صدور افاعيل الحيوة عن الجسم فهو
نظرا الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف
النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث ما لها تلك العلاقة كالبناء في
تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى
وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات
الثانية وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية

وبالاولى

وبالاولى صور البسائط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات لا بالقية
ذي حيوة بالقوة معنى عن ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك
الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افاعيل الحيوة والا لم يصدق التعريف
الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث
يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا حياة
في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس
السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الكواكب
والافلاك الجزئية بمنزلة آلات له فيكون جسما آليا الا ان ما يصدر عنه من الفعل
والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل
النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة
الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون
بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام
الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابد
الحركات الى انه انما ذكر عوض قولهم آلي فيقال اول كمال طبيعي لجسم ذي صورة
بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم آلي واحترزوا بالطبيعي عن
الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد
يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي فيصير طبيعي وهو انما غلط في النقل واما
بحسب المعنى الذي ذكرنا فظاهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعي صفة
لكمال ليس معناه انه يرفع مع الناسخين صفة لكمال ويخفض بعده الى صفة
فانه في غاية القبح وكذا لو رفع مع الاضافة صفة لكمال مع ذكر ذي صورة
صفة لجسم بل معناه انه قدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي
صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم آلي فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد
ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال لجسم طبيعي آلي
معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما وقد صرحوا بان اطلاق
النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية

باعتبار فعل مستند على نهج واحد وانه لا يسار ولها رسم واحد اذ لو انحصر على
مبدائيه فعل ما زحلت صور البسائط والعنصريات وان استرط التصد
والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرج
الفلكيه فلما سمى هذا التفصح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك
نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه
ايضا موضع نظر لما ذكر فى الشفاء من ان النفس اسم لمبدا صدور
افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا صفاء فى انه
معنى شامل لها صالح لتوسماه على المذهبين لان فعل النفس السماوية
ايضا ليس على نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كمالها
كمال للجسم من حيث انه هاهنا ويحصل نوعا كذلك هى صورة له من حيث
انها سارية المادة يحصل جوهر نباتى او حيوانى وقوة له من حيث انها
مبدا صدور افعاله فلم اوثر فى تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا
من انا نجد بعض الاجسام يصدر عنها آثار مختلفة عنها فقطع بان
ذلك ليس لجسميتها المشتركة بل لمبادئ خاصة نسميها نفسا ربما يشعر
بان الاولى ذكر القوة قلنا اما اشارة على الصورة فلانها بالحقيقة اسم للحال
المادة فلا تتناول النفس الانسانية المجردة الا بتجوز او تحديد اصطلاح
ولانها تقاس الى المادة والكمال الى النوع ففى تعريف المعنى الذى به يحصل
الجسم نوعا من انواع الانواع ومصدر الافعال بكون المقيس الى ما هو
نفس ذلك المتحصل اولى من المقيس الى امر بعيد لا يكون متوقفه
الا بالقوة ولا ينتسب اليه شئ منه الا فى تحليل هذا المحض كلام الشفا
وتقرير الامام ان المقيس الى النوع اولى لان فى الدلالة على النوع دلالة
على المادة لكونها جزاء من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة
الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس يقاس الى الطبيعة الجنسية
المبهمة الناقصة التى انما تحدد وتتم نوعا باتصاف الهيات الفصل له
النفس يعرفها بالكمال المقيس الى النوع الذى هو اقرب الى الجنس

من حيث انهما يحدان فى الوجود لا يتمايزان الا فى العقل بان احدهما ابهما
وذاك يحصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس
الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة باتصاف الفصل اليها يكمل النوع
ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به فى المواقف
ويكون بتوسط النوع وكونه اقرب الى الطبيعة الجنسية مشتركا وهو ما سبق
على ما لا يخفى واما اشارة على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدا الفعل كالتحريك
ومبدا التحول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر فى النفس وفى
الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول النفس استعمال المشترك
فى التعريف وكذا فى اعتبارهما جميعا ولان الشئ انما يكون نفسا بكونه مبدا
الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة لا يدل الا على الاول خلاف لفظ الكمال
ولا شك ان تعريف الشئ بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون
اولى فى الجملة لا امكن تفسير النفس بما يعم السماوية والارضية ثم
تفسير كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط اثره فى الشرح فان قيل
قد ذكروا ان للسماويات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا لا يصلح ذلك
مميزا للحيوانية والانسانية قلنا ذكر فى الشفاء ان المراد بالحس هاهنا ما
يكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ما هو شان العقل
الهيولانى والعقل بالملكة وامر السماويات ليس كذلك قوله ثم مقتضى
قواعدهم يعنى ان مقتضى ما ذكروا من ان كل نفس مبدا الآثار مخصوصة
وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هى جوهر حال فى المادة وان
البدن الانسانى يتم جسما خاصا ثم تتعلق به النفس الناطقة يقتضى
ان يكون فى الانسان نفس هى مبدا تعقل الكليات وكذا فى كل حيوان لوا
واخرى مبدا الحركات والاحساسات واخرى مبدا التغذية والتنمية والتوليد
المثل لكن ذكر فى شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات
انما لها صورة معدنية تحصل على حفظ المواد الممتزجة من الانفصال
المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها

المتخيلة ومنها ما له صورة تسمى نفسا نباتية تصدر عنها الحفظ المذكور مع
امر اخر هي الاستمداد واضافتها الى مواد المركب وصرفها في وجوه التغذية
والانماء والتوليد ومنها ما له صورة تسمى نفسا حيوانية تصدر عنها الافعال
النباتية والحفظ المذكور والحس والحركة الارادية ومنها ما له نفس مجردة تصدر
عنها الافعال السابقة كلها والنطق وما يتبعه قوله وعندنا يعني انما ثبت
عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واستناد الاثار اليها لا يحتاج الى
اصول متزعزعة ومبادي مختلفة بل اثبات النفس على الادلة السمعية
والتنبيهات العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما
في التبدل والتحلل والنفس على حالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل
عن البدن واجزائه ولا يغفل قط عن وجود ذاته وانه قد يريد ما ينافيه
البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة قد اختلف كلا الفريقين في حقيقة النفس
فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء
وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل
الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نسبة كل شخص مزاجه الخاص وقيل
صور لا يجري في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى اخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص
والبنية المحسوسة اي التي من شانها ان تحس بها وجمهورهم على انها جسم
مخالف بالماهية للجسم الذي تتولد منه الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد
في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء
حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة
متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين اي العروق
الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة
البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر
مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا
هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار

تعريف النفس عند الحكما

الغذا ولطيفه ويفيده قوة بها يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم
نفعه من القوى المذكورة بما يناسبه احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام
بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات
لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد
ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار
كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات
يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفسا مجردة ورد بانا لا نسلم
ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته ونحن
لا نزاع في ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات
وللجزئيات بالالات واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك
مرتين والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بان يستلزم اما اثبات
النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء
واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثاني
ان كل احد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو معنى النفس يتصف
بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام
والمتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات
هي بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعني النفس مثل ادراك حرارة النار
وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس
مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتها عين صفته والجواب
ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به
الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث يوصف بخواص الاجسام
كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس
الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها والمراد به البدن وليس معنى هذا
الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها في احواله يحكم عليها
بما هو من خواص الاجسام على انه صاحب الصفات لعدم كونها في غاية الغفلة

الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على السواء
فلم تتعلق ببدن دون آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى
بدن ولم يصح الحكم بان زيدا الآن هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نسلم
ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق الا به وانجذاب
الالك النفس الناطقة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص
الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد
خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار
وعرضها عليها وكالترفرف حول الجنازة وككونها في قناديل من نور او في
جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا صارف عن احتمال التاويل وكونها على
طريق التمثيل وهذا تمسك به القائلون بتجرد النفس وعما منهم ان تجرد
مفارقتها للبدن بعد ذلك وقد يستدل بانه لا دليل على تجردها فيجب ان
لا تكون مجردة لان الشيء انما يثبت بدليل وهو مع ابتنائه على انتفاء المدلول عند انتفاء الدليل
معارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا فيجب ان لا تكون كذلك قوله

حجج القائلين بتجرد النفس

احتج اي القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها يمكن ان تكون محلا لامور
يمتنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا اما الصغرى فلان
كونها محلا لامور هذا شانها فلانها تعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون
بحلول الصورة وانطباع المثال والمادي لا يكون صورة للمجرد ومثالا له واما
فلان تلك الامور يمتنع حلولها في المادة فلان من جملة معقولاتنا الواجب
وان لم نكتف بتعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها في الخارج
اذ ربما نعقل المعنى ونحكم بانه موجود او ليس بموجود ثم لا خفاء في امتناع
حلول صورة المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية التي لا تمنع نفس تصورها
الشركة كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو وبانها تمتنع اختصاصها بشيء من
المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشيء المادي
في الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم يكن متناولا لما ليس كذلك
والحاصل ان الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير

والاوضاع

والاوضاع والكيفيات والكلية تنافي ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا
للصور الكلية عاقلة لها واللازم باطل ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام
كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء
غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك فالمطلوب وهو وجود ما لا ينقسم
حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعقولات ما هو
واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم
والجسماني منقسم وانقسام المحل يستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول
لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم لا لطبيعة تلحقه
كحلول النقطة في الخط لتناهيه وكحلول الشكل في السطح لكونه ذا نهاية
واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة في الجسم من حيث وجود جسم آخر على
وضع ما منه وكحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعاني
التي لا يمكن اجتماعها الا في المجرد دون الجسم كالضدين وكصغر الصور
والاشكال فانه لا تزاحم بينها في العقل بل نتصورها ونحكم بينها بامتناع
الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا وهذا النوع
من الاحتجاج يمكن ان تجعل وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس
جسما لما كانت عاقلة للمجردات او للكليات او للبسائط او للمتنافيات
والجواب انه مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم
منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد اضافة
بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة
ولم يجز ان تكون جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى ومنها
ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها في
المادي ولم يجز ان تكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في الخارج
كانت ذلك الشيء المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع
ومقدار وكيفية لحلولها في جسم كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك
ولم يجز ان يكون في ذاته غير مختص بشيء من الاوضاع والكيفيات والمقادير

ومنها ان الشي اذا لم تقبل الانقسام كانت صورتها الحاصلة في العاقل كذلك
ولم يجز ان يكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشي غير منقسم لذاته
ولا الحلول في منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث تمتنع اجتماعهما في محل
كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل
كذلك وقد سبق ان صورة الشي قد تخالف في كثير من الاحكام ومنها ان
اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون بقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام
المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط في العاقل
الجسماني المنقسم البتة بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا يخفى ان بعض
هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة قوله الثاني اي من وجوه الاحتجاج
صح
على تجرد النفس انا نصفه بصفات لا توجد لشي مما هو كذلك
يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها ولا يلحقها
بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل ربما تصير
اقوى واقدر على الادراك ولا شي من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان
يجعل وجوها اخر هي انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني
ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما يعقل بتوسط
آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشي وذاته وآلاته وادراكاته ومنها ان النفس
لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن واعضائه وقواه بل ربما
او
تزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو لما
حصل له من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا
عند توالي الافكار المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات و
عند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلو كان تعقلها بالالات البدنية
لكانت مانعة لها في الضعف والكلال وثالثها انها لو كانت من الماديات
لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شان القوى الجسمانية بحكم
التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون
الا مع انفعال لموضوعاتها كتاثر الحواس عن المحسوسات في الدرك وتحرك

الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر طبيعي
المنفعل ويمنعه عن المقاومة ويوهنه وهم معترفون بان الوجوه الثلاثة
اقناعية لا برهانية لجواز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من
الجسمانية
غير توسط آلة وكذا آلاتها في سائر الادراكات وان يكون كمال القوة
العاقلة متعلقة بتدريب الصحة والمزاج ينتفي مع ضعف البدن او بعضه
لا يلحقه الاضمحلال او يتناقص اضمحلاله وان يكون حاله خلاف حال سائر القوى
في الكلال والانفعال قوله الثالث القوة العاقلة يعني لو كانت
النفس الناطقة جوهرا ساريا في جسم او عرضا حالا فيه لزم ان يكون يعقلها
لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما
او يعقل
او تعيين واللازم اصلا واللازم باطل لان البدن واعضاءه مما نعقل تارة و
نعزب اخرى بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفي في تعقل ذلك الجسم
حضوره نفسه عند القوة العاقلة او لا بل يتوقف على حضور الصورة
الحكم
منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود
عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها ولصفاتها الحاصلة لها لا المتباينة
نسبة
الى الغير لكونها مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقا
الى الاشارة المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع
مانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثاني لزم الثاني لانه
رقم
لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك لحصول صور
لها بعدما لم تكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم
كون تلك الصورة حاصلة فيه فيلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشي
واحد اعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حال التعقل وعدمه
الصورتين
والصورة المتجددة التي تحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك محال لان
متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية يمتنع ان تتغاير من غير
تغاير المواد وما جرى مجراها وبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك
مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حضور صورة

تن المدرك عند المدرك والالحاز ان لا يكون حصول الصورة المعينة لذلك الجسم
كافيا في تعقله ومع هذا الاحتياج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرائط
تلك الاضافة المخصوصة وايضا الابد من الصور من لان المنتزعة حال
في النفس والاصلية في الجسم بل في مادته ولو حصلنا مثلثين من جهة كونهما
صورة لشئ واحد من غير اختلاف الا في كون احدهما مرتسمة فانه بالنفس
والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلثين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز
على ما سبق وههنا الامتياز باق وان حصلا فانهما من شئ واحد لان قيام المدرك
بواسطة النفس خلاف الاصلية على ان الحق ان قيامهما بمادة الجسم قد سلم
المتنوعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك
الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مداخلة الاجزاء قوله ثم ينوا يشير
الى ان للافلاك نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية بمحل الجزئيات
وذلك لانه وكانها المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون
عن حالة منافرة الحالة ملائمة فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى كل
نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث
الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي بينها
من المبدا والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول
الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال
المستديرة اما بها لا ينقطع عند تمام دورة فظاهر واما مما ينقطع فلان المطلوب
بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من
اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذي يقع فيه ذلك الجزء
عند الانقطاع ولكان مقتضى الطبع اختيار الطريق الاطول على الاقصر
لا قسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر وعلى وفق القاسر
فلا تختلف في الجهة والسرعة والبطء فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك
ولا يكفي كونها وخصوصياتها تعقل كلي لان نسبته الى الكل على السواء ولا
ادراكات جزئية وتخيلات محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع

للافلاك نفوس مجردة وقوى جسمانية

واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية فاذن لا بد لتلك الحركات
من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة
فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة النفس الحيوانية
لابدانها ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات كلية هي بمنزلة نفوسنا
الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية
وان التعقل الكلي لا يكون الا للمجردات ولا الجزئي الا بالجسمانيات بانا لا نسلم لزوم
كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس
الحركة لا شيئا من الاين والاوضاع التي يترك ولا نسلم ان القسر لا يكون الا على
خلاف الطبع وان القاسر لا يكون الا متشابها ليلزم تشابه الحركات وان الكلي
من الارادة والادراك لا يصلح مبدا لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان يستند
الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لارادة وادراك
للحركة على الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا في الاشارات من ان المطلوب
بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع ان يكون موجودا الان الى حصل
لا بطلب وان يكون في الحركة المستديرة ما لا ان الحركة المتوجهة اليه ينقطع عنده
فطلب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا نوعا كليا بعدمته
الارادة وتتجه اليه بالحركة والمعين لا بما في الكلية لان كل واحد من كل كلي
فله مع كليته معنى يتمايز به عن سائر احاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من
مذهب المشائين والمذكور في الشفاء والنجاة ان النفوس الفلكية قوى جسمانية
منطبعة في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات بان لها نفوسا
مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة
هي مبدا الارادة الكلية ونفس منطبعة هي مبدا الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم
المحقق بان هذا مما لم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين
اعني ذاتين مستقلتين هو الذي يدل الارادات الجزئية منبعث عن ارادة كلية
ومبداهما نفس واحدة مجردة يدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك
وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التي هي باعتبار تحريكها اياه كالنفس لنا

وإن أراد تشبيهاً ولا خفى أن هذا مناقشة فى اللفظ حيث سمى تلك الصورة
والقوة نفساً **قوله** المبحث الثانى ذهب جمع من قدماء الفلاسفة
الى أن النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف
الأفعال والإدراكات عائد الى اختلاف الآلات وهذا لازم على القائلين
بأنها أجسام والأجسام متماثلة لا تختلف إلا بالعوارض وأما القائلون بأن
النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى أنها متحدة الماهية وإنما
تختلف فى الصفات والملكات لاختلاف الأمزجة والأدوات وذهب بعضهم
الى أنها مختلفة بالماهية بمعنى أنها جنس تحته أنواع مختلفة تحت كل نوع
أفراد متحدة الماهية متناسبة الأحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوى
المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه أن يكون قوله عليه السلام الناس
معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الأرواح جنود مجندة
فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف إشارة الى هذا وذكر الإمام
فى المطالب العالية أن هذا المذهب هو المختار عندنا وأما بمعنى أن يكون
كل فرد منها مخالفاً بالماهية لسائر الأفراد حتى لا يشترك منهم اثنان
فى الحقيقة فلم يقل به قائل نصاً كذا ذكره أبو البركات فى المعتبر احتج
الجمهور بأن ما نعقل من النفس ونحمل عليها هذا المعنى واحد أى الجوهر
المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لأن مجرد التحديد
بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية إذ المعانى الجنسية أيضاً كذلك
كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالإرادة وإن ادعى أن هذا مقول
فى جواب السؤال بما هو عن أى فرد وأى طائفة فرض فهو ممنوع بل ربما
يحتاج الى ضم جوهرى وقد يحتج بأنها تتشارك فى كونها نفوساً بشرية
فلو خالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب
بعد تسليم كون النفس من الذاتيات دون العرضيات أن التركيب
العقلى من الجنس والفصل لا ينافى التجرد فلا يستلزم الجسمية واحتج
الآخرون بأن اختلاف النفوس فى صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها

نفوس الحيوانية والانسانية متحدة بالماهية أو مختلفة

بل لاختلاف الأمزجة والأحوال البدنية والأسباب الخارجية لكانت الأشخاص
المتشابهة جداً فى أحوال البدن والأسباب الخارجية متقاربة فى الملكات
والأخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس
واللازم باطل إذ كثيراً ما يوجد الأمر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد
تبدل مزاجه جداً وهو على غريزته الأولى ولا اضطراد فى أن هذا [illegible]
الضعيفة لجواز أن يكون ذلك لأسباب أخر لا نطلع على تفاصيلها **قوله**
واستشهادها بمعنى أن النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة أو مادية
حادثة عندنا لكونها أثر القادر المختار وإنما الكلام فى أن حدوثها قبل البدن
لقوله عليه السلام خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام أو بعده لقوله
تع بعد ذكر أطوار البدن ثم أنشأناه خلقاً آخر إشارة الى إفاضة النفس
ولا دلالة فى الحديث مع كونه خبر واحد على أن المراد بالأرواح النفوس البشرية
أو الجواهر العلوية ولا فى الآية على أن المراد إحداث النفس أو إحداث
تعلقها بالبدن وأما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين أحدهما أنها
لو كانت حادثة لم تكن أبدية واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجيء وجه اللزوم
أن كل حادث فاسد أى قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقاً بالعدم وقبول
العدم ينافى الأبدية لأن معناها دوام الوجود فيما لا يزال ورد بأنه إن
أريد أنه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وإن أريد الأعم فلا ينافى دوام
وجوده لدوام علته وثانيهما أنها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية
لما مر من أن كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فإن ما مر
على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة حلها الحادث بل يكفى أو يتعلق به وهذا
لا ينافى كونه مجرداً فى ذاته وذهب أرسطو وشيعته الى أنها حادثة لوجوه
الأول أنها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل
فى الطبيعة وضعف اللزوم بما سيجيء فى إبطال التناسخ ولا نسلم ذلك فيما بعد
المفارقة عن البدن لأنها تلتذ بكمالاتها أو تتألم برداءاتها لأنها
تكون فى شغل شاغل ورد بعد تسليم أن لا معطل فى الطبيعة بأن

نفوس الانسانية حادثة

للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات ولا تعلق لجسم اصلا فان النفس بعد
لاكتساب الكمال فلا يكون تعطيلها فان الباقي انما مشروط بمزاج خاص في
البدن باسمه يستحق ما يستحق عليه لتمام الاستعداد في القابل
وعموم الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة بان قيل
فيلزم ان تنعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط
قلنا لم لا يجوز ان يكون المزاج شرط الحدوث لا شرطا للبقاء كما في كثير من المعدات و
ونمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها
الثالث وهو العمدة في اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما
ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق
بالابدان اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع
باختلاف الاشخاص في العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام والتجزي
وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث
ولا الى الثاني لان تمايزها اما بذواتها فينحصر كل في شخص ولا يوجد
نفسان متماثلان والخصم موافق على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا
باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد وهي النفس هي
البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام
في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة فيما بينها في الازل بابدان
قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد بيّنت
بطلانه على ما سنشير اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بالمحل كما تشوب
سويا بالمثل قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز لتكون الحال وهي مغايرة
للحال في تلك فتعليل التمايز بذلك دور فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها
بعد مفارقة الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز
ان تبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها التي لا توجد في الاخرى واقلها
الشعور بهويتها او عرض ونحو ذلك احدها انا لا نسلم بطلان كون كل فرد
من افراد النفوس نوعا منحصرا في الشخص اذ لم تقم حجة على انه يجب ان يوجد

نفسان متحدتان في الماهية وثانيها انا لا نسلم امتناع ان يوجد جسم قديم تتعلق
النفس في الازل ثم ينتقل منه الى آخر واحدا على سبيل التناسخ كيف وعدم
الوثوق في ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس كما سيجيء فلو بني اثبات
الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل نحن نبين امتناع تمايز النفس
بالعوارض البدنية على وجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان
تمايز هذا النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متميزة قبله
فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز
ان يكون قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر متميز وقيل بان هذا وآخر لا الى
بداية فتكون موجودة متميزات متمايزة بلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن
الاعتراضين بان الكلام الزامي على من سلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ
قوله ثم النفس تا لمعنى بمعنى ان كل نفس بعلم بالضرورة ان ليس معها
في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن
آخر فالنفس مع البدن على التساوي ليس لبدن واحد الا نفس واحدة
ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر و
اما على سبيل التناوب والانتقال من بدن الى آخر فلوجوه الاول ان النفس
المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا
من احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات الثابتة
لجوهرها التي لا تختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثاني
انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان
الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس
او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان كثيرة
معا لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك في مثل الطوفان العام ابدان كثيرة لا تحدث
مثلها الا في اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقلت نفس الى بدن لزم ان
يجتمع فيه نفسان مستقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة الفياضة
يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج

للصالح وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا انتقال لا بد من عدم المانع ولعل تعلق المستنسخ مانع و
يكون لها الاولوية في المنع عما ليس من الكمال لانا نقول لا دخل للكمال في اقتضاء
التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث اولى
من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلثة بعد تسليم مقدماتها
بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني
ولا يدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما
صوره بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات على صورة بعضهم و
سماه نسخا ولا الى جماد على صورة آخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على
ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض
على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن رابطا
او الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا وعلى الثاني
بمنع لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما للنفس وعلى
العود واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا تنتقل بعض
الكاملين الكمل او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما تقدم من التعطل
مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التالم بالكمالات
شغل وعلى الثالث بانه مبني على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا
لا حادثا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال
والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا
والكل في حيز المنع قوله وعامة متشبثهم يعني ليس للتناسخية دليل
يعتد به وعامة ما تمسكوا به في اثبات التناسخ على الاطلاق اي انتقال النفس
بعد المفارقة الى جسم آخر انساني او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق
لكانت معطلة ولا معطل في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثاني انها
مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شأن النفس
والا لكانت عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشي طالبا للكمال ولا يحصل

لزوال الاسباب والآلات بحيث لا يحصل لها البدل الثالث انها قديمة كما سبق
من الادلة فيكون متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل خلاف
ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع وما يستند اليه فانها انما يكون
على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان الانسانية
خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى ما لا يتناهى
من الادوار الفلكية واوضاعها فلو لم تتعلق كل نفس الا ببدن واحد لزم
توزيع ما يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس
وبمنع لزوم تناهي القدماء لو ثبت فان الادلة انما تمت فيما له وضع وترتيب
وبمنع لاتناهي الابدان وعللها وبمنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد
الابدان التي صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لاتناهيها قوله
والذي ينبت به تشوهم ان من سر بعضنا القول بالتناسخ فان مسخ اصحاب
السبت وكفار مائدة عيسى قردة وخنازير رد لنفوسهم الى ابدان حيوانات
آخر والمعاد الجسماني رد لنفوس الكل الى ابدان آخر انسانية للتلطخ
بان الابدان المحشورة لا يكون الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال
بلا نزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان
تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان تبدل
صور الابدان كما في المسخ او جمع اجزائها الاصلية بعد التفرق ورد
اليها النفوس كما في المعاد على الاطلاق وكما في احياء عيسى عليه السلم
بعض الاشخاص قوله وما حكيه بعضهم يعني ان القول بالتناسخ
في الجملة اي تعلق بعض النفوس بابدان آخر في الدنيا يحكى عن كثير
من الفلاسفة لا انها حكاية لا يعتد بها فضلا عن حجة ومع ذلك
فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة خلافها وذلك انهم
ينكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى ثواب
وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس
الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات آخر

تناسبها فيما اكتسب من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات بعد به تعالى
فيها من الذل والهوان مثلا يتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار
والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع
والاشخاص اي تنزل من بدن الى بدن هو ارذل في تلك الهيئة المناسبة
مثلا تسرى نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى ما دونه في ذلك
حتى تنتهي الى النمل ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية
ثم ان المنتمين من التناسخية الى دين الاسلام يروجون هذا الراي بالكنايات
المبينة والاستعارات المستعذبة ويصرفون اليه بعض الايات الواردة
في اصحاب النار استهزاء على الله واصرارا على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة
ومن جرى مجراهم من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الانس الذين
يوحون الى الهمج والقاصرين من المحصلين زخرف القول غرورا ومن جملة
ذلك ما قالوا في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اي بالفساد بدلناهم جلودا غيرها
اي بالكون وفي قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اي من دركات جهنم التي
هي ابدان الحيوانات وكذا في قوله فهل الى خروج من سبيل وقوله ربنا
اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفي قوله وما من دابة في الارض الا امم
معناه انهم كانوا امثالكم في الخلق والمعايش والعلوم والصناعات ثم نقلوا
الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اي بعد
المفارقة وفي قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم اي على صور
الحيوانات المنكسة الرؤس الى غير ذلك من الايات ومن نظر في كتب
التفسير بل في سياق الايات لا يخفى عليه فساد هذه الهذيانات و
جوز بعض الفلاسفة تعلق النفوس المفارقة ببعض الاجرام السماوية
للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس
المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة في مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف
مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم في المظاهر الظلمانية و
الصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة حتى بعضهم في

تلك

بقاء النفس بعد فناء البدن

تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة في الغاية وبعضهم يتصل بالتدرج الى عالم الانوار
المجردة وسيعرف معنى المثل المعلقة قوله المبحث الثالث في ان فناء
البدن لا يوجب فناء النفس المفارقة لما مجردة كانت او مادية اي جسمانية لا
فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضي فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لا
يدل على كونها باقية البتة فلهذا احتيج في ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص
من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تحتاج
الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من الشواهد العقلية
والنقلية في هذا الباب ما يفضي ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة
فزعموا انه يمتنع فناء النفس لوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة
اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح
فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر
وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها
فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا
لان محل قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقي بالفعل
باقيا مع الفناء والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان
يكون بعضها محلا لقوة الفساد او مشتملة عليه فلا يكون هو ولا شيء من المجردات
قابلا للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل
هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هي امكان العدم وهو امر اعتباري
لا يقتضي وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجتمع
مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري ورد هذا الدليل بانا لا نسلم
ان قوة قبول الامر العدمي كالفناء مثلا تقتضي وجود محل لما يجتمع مع المقبول
ولو سلم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضي مادة ويكفي المادة التي تتعلق بها
النفس من غير حلول فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء وقد يجاب بان القوة اي الاستعدادية
عرض فلا بد له من محل سواء كان استعداد القبول امرا وجوديا او عدميا
ثم استعداد بدن الجنين بالوصف اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبدأ

نفسه بذاته يعني معقول واما استعداده بسلطان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المزاج فغير معقول بل غايته ان ينعدم ما معها من العلاقة وهو لا يقتضي الفنا

مدرك الجزئيات عند النفس

قوله المبحث الرابع لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه الاول ان ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو يعني النفس حكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلي وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة ذلك المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي والكلي وبين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد الثاني ان نفس كل احد يتصرف في بدنه الجزئي وسائر افعاله الخاصة وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الراي الكلي نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال الالات وليست النفس سوى ذلك الواحد المشار اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا ما نعلم بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وللسامعة قوة واحدة وهذا في التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثاني لولا الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الافة في محالّ هذه القوى توجب الافة في هذه الافعال كما لا توجبها الافة في الاعضاء الاخر واللازم باطل بالبديهة الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته لا تتفاوت بالغيبة والحضور واللازم لو كان المحل للنفس لا لقوة جسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارتسام

الخامس لو لم يكن المحل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامنة والمتياسرة لنا اذا تخيلنا لا من الخارج مربعا مجنحا بمربعين متشابهين من جميع الوجوه الاتي ان احدهما على يمين المربع والاخر على يساره هكذا اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض ونحو ذلك لفرض التساوي فيها بل بالمحل وليس المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد من الخارج فتعين المحل الادراكي والمجرد لا يصلح محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية ولا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية الات للاحساس فادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتاخرون من الحكماء ارتفع نزاع النفسين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما في الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفس ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرك فيها هي القوى الجسمانية وفيها النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك في اللوازم هي الاحساسات لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجردة الثاني انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الالات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الالة في ذلك واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الالة ادراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورها في النفس المجردة واما ما لا يستند ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الة الثالث انها عند تعلقها بالبدن بصورة بعينه اذ لا يكفي في ذلك تصور بدن كلي لان نسبته الى الكل على السواء فكانت قبل استعمال الالات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن شوق طبيعي يقتضي المناسبة لا ارادي ليتوقف على تصور البدن بعينه الرابع انا عند قصد استعمال الالات للادراكات والتحريكات نتصورها

باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها نتصورها من حيث هي آلات
لهذه النفس حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل التخصص بهذه
الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها محسوسات في ذواتها كما اذا علمنا
سلوك طريق بمعرفة صفاته بحيث يميز في الخارج وان لم نشاهده
بعينه ويجوز ان يدركها بعينها على سبيل التخيل فان التخيلات لا تحتاج الى
مادة من طرق الحواس الظاهرة ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك
للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة فاما ان تكون الصورة
حاصلة في النفس ايضا على ما يشعر به قولهم ليس الادراك بحصول
الصورة في الآلة فقط بل بحصولها في النفس بحصولها في الآلة بالحضور
عند المدرك للحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور ثم
وح يعود المحذور اعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد
واما ان لا تكون الصورة حاصلة في النفس بل في الآلة فقط على ما هو
الظاهر من كلامهم وليست الآلة الا جزءا من جسم يدبره النفس فلا بد
حينئذ اى اى حال يحصل للنفس يسمى ادراكا وحضور الشيء عند
النفس ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته
في مادته وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك
الكليات من غير استناد الى حصول صورة في النفس وبالجملة فقد جوزتم ان
الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم لا جوزتم ذلك في ادراك الكليات
مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل
قوله يعني لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة
بحصول الصورة في الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات
لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا
لما لم تكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة
لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس
بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات

[illegible]

متحدة

متجددة بعضها والاطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان لها
معهم من الصحبة تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة
بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات
فان للنفس بعد المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها فاذا زار
الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقات
وافاضات قوله المبحث الخامس قد سبق ان لفظ القوة
كما تطلق على مبدأ التغير والفعل كذا على مبدأ التغير والانفعال فالقوة
التي للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات
تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان
ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم
والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه اما كمال
واما استعداد نحو الكمال قوي او متوسط او ضعيف فالضعيف هو
محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة
والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات
يسمى عقلا بالملكة لما يحصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي
المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب
اختلاف درجات الاستعدادات والقوي وهو الاقتدار على استحضار
النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة
مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب
متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل
النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اي من
خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من
الكمالات ونسبته اليها نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات
القوم في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات والكمال او للنفس

معنى العقل وتقسيمه الى النظري والعملي
المراتب الاربع للعقل النظري

باعتبار اتصافها بها او لقوى فى النفس هى مباد لها فلذا يقال تارة ان العقل
الهيولانى هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية
او قوة من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس فى مبدا الفطرة من حيث
قابليتها للعلوم وكذا فى البواقى وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات
من حيث تتادى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات
الاولى سيما القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو
المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى كتاب المبدا والمعاد
ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار
فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها بالفعل
عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بقياس ذاته ومستفاد بالقياس
الى فاعله واختلفوا ايضا فى ان المعتبر فى المستفاد هو حضور النظريات
الممكنة للنفس بحيث لا تغيب اصلا حتى يقال انه اخر المراتب البشرية
واول المبادى الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدا ما دامت النفس متعلقة
بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود
على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق
الذى تخدمه سائر القوى الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا
اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب فى الاربع ثم حضور الكل بحيث
لا تغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام فى بيان المراتب
ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت فى تلك الحالة
عقلا هيولانيا وان حصلت الضروريات فقط سميت ح عقلا بالملكة
وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل بالقوة
لاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس ح عقلا بالفعل وان كانت حاضرة
سميت النفس عقلا مستفادا فالحال ان اربع لا غير حال الخلو وحال حصول
الضروريات وحال حصول النظريات بدون الحضور وحال حصولها مع
الحضور والمراتب هى النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا

ان النفس

ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى الثانى
مستفاده واما ما ذكر فى المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط
النظريات من الضروريات اى صيرورة العقل بحيث متى شاء استحضر
الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده فى كلام القوم **قوله**
واما العملى يعنى اما قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات
فى موضوعاتها التى هى بمنزلة المواد كالخشب للنجارة ويميز بها الى التى
يجب الاتيان بها من المفاسد التى يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر
معاشه ومعاده وبالجملة هى مبدا حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية
الخاصة بالروية على مقتضى اراء تخصها اصطلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية
ومنها تتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهى
استعمالها فى استخراج امور مصلحية وصناعات ونحوها ونسبة الى القوة
النظرية وهى ان افاعيله اعنى اعمال الاختيارية تنبعث عن اراء
تستند الى اراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية او ذائعة
او ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا تستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل
والفعل الجميل ينبغى ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغى ان يصدر عنا ثم
تحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان ابذله لهذا المستحق فتنبعث من ذلك
شوق وارادة الى بذله فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق **قوله**
وتتفرع على النظرى يعنى ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات
واحوالها واحكامها كما هى اى على الوجه الذى هى عليه فى نفس الامر بقدر
الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على
ما ينبغى اى على الوجه الذى يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية
وتسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس من
القوة الى الفعل فى كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا الباطل
والضلال فى بيان الكمال وفى كون الاشياء كما هى والامور على ما ينبغى لم يعتد
بذلك من لم يثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة

مباحث العقل العملى

بيان الحكمة العملية والنظرية واقسامهما

الحقيقة هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس
ما لها وما عليها والعمل بما عليها ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المسماة
الهامة بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم
للعلم والعمل جميعا وقد يقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية
والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية
وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما
ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي
والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة
المدينة لان النظرية ان كان علما باحوال الموجودات من حيث يتعلق
بالمادة تصورا ووجودا فهي العلم الطبيعي وان كان من حيث يتعلق بها
وجودا لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح ونحوها
مما يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كان من حيث لا يتعلق
بها لا وجودا ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة
كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض صاحب
المطارحات بان في الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة
والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفي الرياضي ما يستغني
عنها كالعدد وهو مدفوع بتحقيق الحيثية فان العدد اذا اعتبر من
حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهي واذا اعتبر
من حيث عروضه للاوهام او في الموجودات المادية فمعرفته ويحتمل
يبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود
من اقسام الرياضي والى هذا اشار في الشفا الا انه قد يشكل في
اختصاص [illegible] الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة الكمالات
الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت بانتظام حال
الشخص وحده فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة
الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة المدنية والسياسة

بيان القوة الشهوية والغضبية والنطقية الاخلاق الانسانية

قوله واصول الاخلاق للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع ودفع
المضار من الماكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة
وقوة غضبية هي مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع
وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك
الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد
ويحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية
على وفق اقتضاء النطقية لتسلم عن ان تستعبدها الهوى ويستخدمها اللذات
ولها طرف افراط هو الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب
وطرف تفريط هو الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل و
الشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة
وهي انقيادها للنطقية لتكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب
في الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي
وتفريط هو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة
وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها
الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تفريطها
الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم
فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل
من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضائل العفة والشجاعة
والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق و

الافعال الغريبة الصادرة عن النفوس

كذا الرذائل انتهى قوله المبحث السادس اشارة اجمالية الى بيان
غرائب احوال وافعال تظهر من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض
خلق الله تعالى من غير تاثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام في ذلك
يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق
بادراكاتها الكائنة حال النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حال
اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة

بالعين من تلك الخاصية بلا اشارة ومثل السحر والعزائم ونحو ذلك مما يكون
بمزاولة اعمال واحوال مخصوصة وذلك لان للنفس تأثيرا في البدن كما للجواهر
العالية المجردة في عالم الكون والفساد وليس انحصارها بأسرها على بدنها لا
بدليل لعلاقة عشقية بينها فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة يتأتى
على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخر حتى يصير
بمنزلة نفس العالم او لبعض الاجسام لا سيما الاجسام التي يحصل لها
اولوية بالمناسبة لبدنها فاذا وجد خاصية فلا يبعد ان يجلب المطر الى الغيم
فيحدث مطرا بقدر الحاجة او ازيد كالطوفان وان يعمل حركة او تسكينا
ويكشفها وتحللا بسببها سحب ورياح وصواعق وزلازل وينبوع مياه وعيون
ونحو ذلك وكذا اهلاك بدن وازالة امراض ودفع موذيات وغيرها وربما يكون
النفس شريرة فتطلب شرا وتريد غيره فتستحق بها واستعدادها
برضى الوجود بعض الممكنات توجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفس
خيرة شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبوة معجزات والا فكرامات
وقد يكون في بعض النفوس خاصية تحدث بها امثالها اذى ظاهرا وهي
الاصابة بالعين وقد يستعين النفوس في احداث الغرائب بمزاولة
اعمال مخصوصة وهي السحر او بقوى بعض الروحانيات وهي العزائم
او بالاجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية
وهي الطلسمات او بالخواص العنصرية وهي النيرنجات او بالنسب
الرياضية وهي الحيل الهندسية وقد تتركب بعض هذه مع بعض كجر
الاثقال ونقل المياه والالات الرقاصة والزمارة ونحو ذلك مما يستعان
عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية قوله وقالوا ان
ادراكاتها المتعلقة بالنوم اشارة الى القسم الثاني وبيان ذلك ان النفس
لاشتغالها بالمحسوسات بما يورد عليها الحواس مما يمنع للاتصال بالجواهر
الروحانية بعضها ركود الحواس بسبب احتباس الروح الحامل لقوة الحس
عنها يحصل للنفس تلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور الاشياء

الادراكات الغريبة الصادرة عن النفوس حالة النوم

ما هو الحق مثلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال
والبلد وتلك الصور قد يكون جزئية في نفسها وقد يكون كلية فيحاكيها المتخيلة
بصور جزئية ثم ينطبع في الخيال وينتقل الى الحس المشترك فيصير مشاهدة
فان كانت الصورة المشاهدة باقية على حالها بحيث لا تفاوت بينها وبين ما حصله
المتخيلة جزئية الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا
فان كان مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمة او
ضده مثلا يحتاج الى تعبير ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس ليصل التحليل
حتى ينتهي الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة
كما انها من عادتها المحاكاة والانتقال تترك ما احدثت وتورد شبيهة او ضده
او مناسبة وربما ينتقل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين التيقظ فالمعبر
يتخطى الحاضر انه صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهي
الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة يوقف عليها
فتلك الرؤيا تسمى اضغاث الاحلام وقد تقع ذلك باسباب اخر مثل ان
يبقى صورة المحسوس في الخيال فينتقل في النوم الى الحس المشترك ومثل
ان يأخذ المفكرة صورة فينتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس
المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فيتغير افعالها
بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء
الصفر او الدم فبالحمرة او السوداء فبالسواد او البلغم فبالجمد والثلج قوله
وقالوا ان ما يتعلق بالتيقظ هذا هو القسم الثالث وهو غرائب يتعلق
بالادراكات حال التيقظ وذلك ان النفس قد يكون كاملة القوة
فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادي المفارقة في الجبلة
اتصالا يكون قويا بحيث يقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس
الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في التيقظ اتصال بالمبادي
ينطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان او سيكون ثم يتعدى الاثر الى المتخيلة
ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك سماع صوت لذيذ او هائل و

الادراكات الغريبة الصادرة عن النفس حالة التيقظ

وربما يرد يكون لنا بل يتحقق تمثلها من انسان او ملك او جني او هاتف غيب
او نحو ذلك وقد يكون مشاهدة صورها لا حضور له عند الحس لا لشرف
النفس وكمال قوته بل لفساد في الالات التي يستعملها العقل كما في المرض
والجنون او لاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو بسرعة
وكتامل شي شفاف يرعش للبصر ويدهش اياه بشعشعته كسواد
براق او لعلة خوف او ظن او وهم بعين التخيل وقد يكون ذلك بالرياضات
المضعفة للقوى العائقة للنفس عن اتصالها بالمبادي الجاذبة اياها
الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة
والعادية عندنا والخالق هو الله قوله ووقوع بعض الغرائب — للحيوانات نفوس مجردة ام لا
ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات
نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى انا لا نعرف وجود النفس لها
لعدم الدليل ولا نقطع بالانتفا لقيام الاحتمال وما يتوهم من انه لو كانت لها
نفوس لكانت اناسا لان حقيقة النفس والبدن لا يعزى بشي
لجواز اختلاف النفس بالحقيقة وجواز التميز بفصول اخر لا نطلع على
حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول
والمنقول اما المعقول فلانا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها ادراكات
كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوته المسدسة والانبياء لدس
والنمل في ادخار الرزق والابل والخيل والبغل والحمار في الاهتداء الى
الطرق في الليالي المظلمة والبلغ غرائب احوال نشاهدها وكثير
من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل
العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فقوله تعالى والطير
صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية
وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدهد
احطت بما لم تحط به الاية وحكاية عن النمل يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الاية
قوله الفصل الثاني في العقل اثبت الفلاسفة على ثبوته — مباحث العقول مع الفلاسفة على ثبوتها

بوجوه

بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله
وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول
للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل عن الواحد
الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم الشي على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان
جسما او هيولى او صورة او كان مركبا من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة
وكل منهما لا يوجد بدون الاخر لم فاعلية احدهما للاخر وهو فرع اما المادة
فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة
فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا اي مفارقا في ذاته لا في فعله فلابد
الذي هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس
فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان لنا امرا صح وجوده عن العلة
الاولى والحادث للمعلول الثاني وما ذاك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة
لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني لان ما يصلح
منه للعلية يفتقر علته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له
لزم تقدم الشي على نفسه وان كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة
عنها وثانيها ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما جسما
فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشي على نفسه اما اذا كان
جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم
والا لكان عقلا لا نفسا وذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه برتبة
واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا
منها لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما
لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشي على نفسه برتبة او بمراتب والعرض
على الوجهين منع بعض المقدمات اي لا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد
وقد تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه
الكثرة بواسطة الارادة ولا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون
احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر

المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطتها ولا نسلم ان
المعلول الاول يجب ان يكون مجردا لا بعده لجواز ان يكون واسطة ويجوز
ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطته الثاني او
الى الاخير ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف
الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان الثاني شرط لفاعلية النفس بل لا دراكها
فان قيل يكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل
سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته وفعله ادراكا كان
او ادراكا ويجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا في فعله الايجادي دون
الادراكي فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط
كان هذا نفسا او سواها فيما كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب
قوله الثالث اي ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه
قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون لمطلوب محسوس او معقول
والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم
شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك مح لانه بسيط متساوية الاحوال
لا تتغير من حال غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون
المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لشدة
طلب مستمد محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد
نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه اصدهما والاول لان له تعلق بالعشق
والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع
الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو مح لانا علمنا وجوب دوام الزمان واما ان لا تنال
اصلا فلابد من الياس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع او دوام
طلب المحال على ان نيل الصفة مح لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث
وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبهها مستقرا
والا لزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر اي شيئا بعد
شبه بحيث يمضي منه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك تعاقب

الافراد لا الى نهاية والا لزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول مشابهات
غير متناهية تحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع
الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية يتحرك
الفلك ليخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل
وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه واما يزول وضع
ويحصل اخر يزول شبه ويحصل اخر فيحفظ كل منها تعاقب الافراد
والفلك يتشبه به بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك
هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك وجود
العقول والاعتراض عليه انا لا نسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها
ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون
لمعرفته او التشبه به او غير ذلك ولا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك
ولا يلزم من تشابه اجزائها في الحقيقة تشابه احوالها ولا نسلم انه يلزم من
نيل ذات المعشوق او صفاته حصول الياس ولا من نيله انقطاع الطلب
لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او صفاته امرا غير قار يحفظ نوعه
بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولا نسلم ان المعشوق الموصوف بصفات
كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع
دون التعاقب وبعض هذه ان امكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الا بدفع
الكل قوله البحث الثاني في احوالها تشير الى احكام تتفرع على
اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك واما
في جانب الكثرة فالعلم عند الله وكيف ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية
في التسعة بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت
افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل
من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره وبعثه هو نه بوجه لا نعلم كنهه الا الله
وحده وانما انحصر عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول يصدر عنه فلك
نفس وعقل وهكذا الى الاخير فيكون العقول الصادرة تسعة ومع

عدد العقول واحوالها وحجيتها

الاول المصدر عشرة والعاشر الذى هو عقل الفلك الاعظم مدبر امر عالم
العناصر بحسب الاستعدادات التى تحصل لمواد العنصرية من حدوث اوضاع
الفلكية والمراد بتدبير العقول الناشى وافاضة الكمالات لا التصرف الذى
للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق
بمادة تحل فيها كالصور والاعراض او تتعلق بها كالنفوس والعقول بريئة
عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع منحصر فى شخص لان تكثر اشخاص
النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها ان كمالاتها
حاصلة بالفعل لان خروج الشى من القوة الى الفعل لا يكون الا لما له مادة تتدرج
فى الاستعدادات بحسب حدوث المعدات من الاوضاع والحركات ومنها
انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عند
ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا نتصور فى تعقل الشى لنفسه
حصول المثال المطابق واما لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته
عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل
ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان الصور العقلية
ليست متعاندة بل متعاونة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه
من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصولها فى جوهر العاقل لان ذلك
متاخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشى على حصوله فلو توقفت
صحة المقارنة عليه لزم الدور واذن صحة مقارنة المجرد وسائر الكليات ثابتة
عند حصول المجرد فى الاعيان فثبتت صحة تعقله اياها اذ لا معنى له
سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما يصح للعقول المجردة فهو
حاصل بالفعل لما مر فيكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم انك خبير
بان بناء هذه الفروع على مقدمات لم يسلم اكثرها عند المتكلمين ولا حاجة
الى التفصيل **قوله** وانها مبادى بمعنى من احوال العقول انها مبادى لكمالات
النفوس الفلكية بمعنى ان الموجب لتلك الحركات السرمدية هو العقل لا النفوس
المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم يكن عقلا

بل بطرق الافاضة على النفس المحركة بقوته التى لا تتناهى وتبقى لما فيه ذلك
النقص وتاثيرها بامر غير متناه على سبيل الوساطة دون المبداية لامتناع
صدور غير المتناهى عما يتعلق بالاجسام بما لم يكن مستمدا من مبدا عقلى
غير متناهى القوة عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا منه ومنها ان الاخير
من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطى النفوس البشرية كمالاتها
ويخرجها من القوة الى الفعل فى تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس
الى الابصار لدائم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اطلعنا عليه علمناه واذا
استغفلنا عنه بجانب الحس انحجب عن الصورة العقلية كالمراة فانها اذا
حوذى بها صورة تمثلت فيها واذا اعرض بها عنها زال ذلك التمثل وربما يقبل
بها عن تلك الصورة على حسب ما يحاذى بها فكذا النفس اذا اعرض بها
عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شى آخر من امور القدس
ومنها ان مبدا النفوس كلها من حيث هى نفوس يجب ان يكون من العقول
اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا يكون الا مع الاجسام فلا يصدر
عن الواحد الحقيقى ولا ان يكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما
تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام فى
المبدا القريب الذى يستند اليه كل النفوس وان كان بعضها من البعض
وسيعرف ان المبدا القريب لكل الاجسام لا يجوز ان يكون الواجب
لا الجسم واجزاءه واحواله ولا النفس لانها من حيث هى نفس انما تفعل
بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات واساسها
على كون الصانع موجبا لا يصدر عنه الا الواحد **قوله** كما قيل اشارة
الى ما ذكره الفلاسفة فى ترتيب الوجود وكيفية صدور النفس والاجسام
عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا
ولا شك ان له وجودا وامكانا فى نفسه ووجوبا بالغير وعلما بذلك وبمبدئه
فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس
وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثانى

عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم مدبر
عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر
عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده
صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقل وباعتبار علمه بعلته
نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي
فعللوا ما ذكرنا في صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح في
نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة
وحيثيات تختلف بها احوال العلل الموجدة على ما قال في الشفاء لا يمتنع
ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول
وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم
ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة ومعلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم
عنه لذاته شيء ويشاركه ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم
ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن
المعلولات الاول ثم المعقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها
بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان ينتهي سلسلة
العقول الى ما يكون مبدأ لهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض
بحسب ما لها من الحيثيات وما يحصل للمواد من الاستعدادات بخلاف
الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب
والاضافات فانما يعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها لكان
دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل
عقل تنحصر في الثلث او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا
كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكرنا يندفع
اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا عدمية
لا تحقق لها في الاعيان لم يصلح اجزاء من العلة الموجدة وان كانت وجودية
محققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا

لاكثر من الواحد وكذا لو جعلناها جهات لكون العقل متعلقا للوجوب ونحوه
الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما
لا يتناهى فلا ينحصر العقول في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث
اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان
اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثاني باعتبار امكانه قول بصدور
الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير
الخامس انه لو كانت الحيثيات العدمية والاعتبارية كافية في صدور
الكثير عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب والاضافات
السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير
مما ينقطع عنده سلسلة العقول والافلاك بان لا يصدر عنه فلك وعقل
ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر عن العقل الاول الا عقل ثان
وعن الثاني الا عقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد
صدور عقول كثيرة وح لا يصح الحكم بانه صدر عن العقل الاول فلك
وعقل ونفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك
الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدأ وقد اعترفوا بانه يحتمل ان يكون من الفلك
الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك
هذا ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد قد اشتمل على مقدمات اخر ضعيفة وان الاحتمال
والاولوية لا تجدي كثير نفع في المطالب العلمية **قوله** البحث الثالث
فيما هو من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول
المجردة والنفوس الفلكية وخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع
الاجسام ولربما اثبته والمتأخرون من الفلاسفة بالجن والشياطين وزعموا
ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق
لها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى المتخيلة في
افراد الانسان من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن جانب

خرج سنة [illegible]

النفس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية
والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان
وقطع العلاقة عنها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن
وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلال والانهماك
في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين
مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء وحكي مشاهدة
الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه لنفيها
كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية **قوله** وزعموا ان لكل ذلك روحا
يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر
امره ويتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح
يدبر امره في جميع ما في جوفه يسمونها النفس الكلية والروح الاعظم ويتشعب
منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفوس
الناطقة يدبر امر بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية
بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا
وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر
الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة
وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمرانات وانواع
النبات والحيوانات ونحو ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق
وملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما
ان لكل من الابدان البشرية نفسا يدبره فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع
بل لكل صنف روحا يدبره ويسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن
الآفات والمخافات ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في
الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم حتى انه ورد اطت
السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او
راكع **قوله** وعندنا ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان

[في الهامش:] مذهب المتكلمين في الملائكة والجن والشياطين

الملائكة

الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم
والقدرة على الافعال الشاقة شأنها الطاعات ومسكنها السماوات هم رسل
الله الى انبيائه وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال
مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين
اجسام نارية شأنها القاء الناس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي
واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال تعالى حكاية عن الشيطان
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا
انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب
على الشيطان عنصر النار وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج
العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها
فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت
للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق
الا بالاضطرار او بان يكون ضعيفا فيفارق بالاختيار وليس لهذه الغلبة
حد معين بل تختلف الى مراتب بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا
العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف كانت الملائكة والجن
والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضائق حتى اجواف الانسان ولا
يرون بحس البصر الا اذا اكتسبوا من الممتزجات الاخر التي تغلب عليها
الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيره
من الحيوانات والملائكة كثيرا ما تعاون الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته
كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء ويحفظه خصوصا
المضطر عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون الاناسي ويعاونونهم
على ما شاكل ذلك **قوله** ولا يبعد ان يكتسبوا اشارة الى دفع اشكالات تورد
على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما مركبة
من العناصر يجب ان يكون مرئيا لكل سليم الحس كسائر المركبات والا لجاز

ان يكون لهم اشكال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والنقل
فانه بطلان ذلك على ما هو شأن العلوم العادية وان كانت غاية اللطافة
بحيث لا تجوز رؤيته الممتنع يلزم ان لا يرون اصلا وان يتمزق ابدانهم وينحل
تركيبهم بادنى سبب واللازم باطل لما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء
والاولياء اياهم وتكلمهم ومن سائر ربما ظهر بطلائع هبوب الرياح العاصفة
والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت ٥٥٤
لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر
الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب
منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر
لجواز ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض وان
تحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالايجاب
فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما تحصل معه الرؤية لبعض الابصار
دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض او يطرأ احيانا على اجسام
كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا وان يكون نفوسهم او امزجتهم
او صورهم النوعية بحيث تقتضي حفظ تركيبهم عن الاختلال وتبدل اشكالهم
بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء
ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب اختلال التركيب
فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لا تلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان
يكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلائم ما يحكى عنهم من
النفوذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة
بالصغر والكبر ونحو ذلك قوله فانه يشير الى ما ذهب اليه
بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس
والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات
وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلقا لا في مادة

عالم المثل الذي بين عالمي المحسوس والمعقول

ومحل

ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل
من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زالت المقابلة
او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في
دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات
العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم
الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا
وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن
هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل
او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه تظهر المجردات في صور
مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد
القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي
تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة
والباطنة فيلتذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور
المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا
امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل
في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور
المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير
من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع اقامته
ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران
البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض
الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك
والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة
ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من تلك الصور الجزئية ليست عدما صرفا
ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار
ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير و

ولما كانت الدعوي عالية والسمة واهية كما سبق اطلعت اليها المتعمقون من الحكماء والمتكلمين **المقصد الخامس** في الالهيات
اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وبذاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه فلذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلابد له من علة بها يترجح وجوده وينتقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم او لا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يستند الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القدم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلابتنائه على نفي حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة التي لابد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بان يقال لابد ان يكون في الوجود موجود لا يستند الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا لغيره بل لمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك بوجوه الاول لو لم يكن في الوجود واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه

نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هي بلا انه من شأن ان علتها ليس نفسها ولا اجزائها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثاني يشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعني المأخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن لما مر في الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي يستجمع لجميع شرائط التأثير فاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظاهر ولا كل جزء منه والا لزم الدور وتوارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل لعلة المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعلته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واقل احتياجا ولا يتعين شيء من الاجزاء لذلك فيتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق الكلام فيه نفيا واثباتا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون بعضها من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يستند هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فيتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعني الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه

لابد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شئ
من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل
وورود المنع بان ما يعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اى علة بوجود المجموع
ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له في الوجود
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها اذ لم يكن مثل
هذا على حذف الموصوف اى امرا واجبا او مشتملا عليه كما في قولهم الكلم ٥٥٨
مفرد والجزء مفعول واحدا او مشتملا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها
فاما ان يكون لها علة من خارج فلا يكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة
الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج
وح اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجيحا
بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلان الطرف ان يتعلق بوجود العلة فلا يلزم
على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلا يلزم
على تقدير الامكان لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك في دفع ما توهم
من امتناع الحادث في الازل ثم امكانه واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الالزام
لجريانه في العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا في العلة التامة المشتملة
على الوا التي يكون نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث قول
المبحث الثاني قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وههنا
نشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد
ممن يعتد به بل المجهود في اثبات ما هو معظم المطالب العالية بيان
ذلك انه لا شك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر
والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات
لها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود
صانع قديم قادر حكيم فاتى اربعة طرق هي الشائعة فيما بين الجمهور ويشير
اليها في الكثير من ثمانين موضعا من كتاب الله تع كقوله تعالى ان في خلق

تقرير الادلة الوقفات علي وجود الصانع

٥٥٩

السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء ماء فاحيا
به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر
بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن اياته الليل والنهار
والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن اياته
خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع
الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها
والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرايب ما فيها من اثارها
والاثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما
الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس
وبنى الكل على ان استناد الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري
يشهد به الفطرة وان فاعل العجايب والغرايب على الوجه الاوفق الاصلح
لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع
جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس قلنا الجواب من
وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا
مطلقا يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ بل يكون وجوده لذاته
فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا ما يقوي الظن حتى
يفضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان
هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا لخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما
ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون
المنتهى الى الواجب تعالى ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الايات
انما هي لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات
بعد من لم يعرف بوجود صانع يكون منه المبدا واليه المنتهى وله الامر والنهي
وكونه ملجا الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع
من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله وكقوله تعالى ام من يجيب

المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله الى غير ذلك تنبيها على انه يجب ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية
مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب الفطرة
او بحسب الهدى بالاستدلال لان الحمد على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة
تدل على البعير واثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل
على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع
للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل بواسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع
المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال
عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة
في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان قوله المبحث الثالث
الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو ماثلها
واشارك كل من الاخر بخصوصية مثل الوجوب والامكان اما ان تكون من
لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب
المنافي للوجوب الذاتي ثم تشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات
اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على
الموصوف كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة
يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وتوقع لانهم خارج عن مفهوم
بالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن
ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا نسبة
الاشتراك مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على
تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة ما ذهب اليه بعض المتكلمين ان ذات
الواجب تماثل سائر الذوات وانما يمتاز باحوال اربعة هي الوجود الواجب
الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او
لحال خامسة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه المذكورة
غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض وان نقل فكيف الزم المتكلمين

الثالث تماثل وجود الواجب والممكن تركيب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب
والمعنى للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زائد عليها
قوله المبحث الرابع قد جعل من مطالب هذا الباب ان الصانع
ازلي ابدي ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من
ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا
في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا
الى اثبات كونه ازليا ابديا فتمسك في الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث و
تسلسل وبما سيتم الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله من غير
واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق
الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق ذلك
قوله الفصل الثاني في التنزيهات اي سلب ما لا يليق بالواجب
عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من
جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل
على نفي التركيب بان كل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى
الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان
لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا
فيتعدد الواجب وسيبطل او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى
بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم احتياج
الواجب او لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع جنب الانسان
واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الوجوب مشتركا
بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير
ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما
به الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مفهوما
وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية
لا يوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا

لما كان ممكنا معللا بما اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه
على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان
الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية ح 562
والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الخصوصية
من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما تقوم بها من الصفات
وهو ينافي التفرد المفروض اذ الواجب ح لا يكون بدون تلك الخصوصية
او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهكذا يمكن ان
يجعل دليلا مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان
كان نفس الماهية الواجبة او معللا لازما لها او بلازمها فلا تعدد وان
كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في
تعينه الى امر منفصل فلذا جعله المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب
اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين وهو بالضرورة وح اما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون
الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث
تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب
بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب الذاتي ما ليس الا
التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لا يمكن ان يتخلف فلا
يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب
واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدها
الى امر منفصل وهو ظاهر **قوله** الرابع شروع في طرق المتكلمين
فيها انه لو وجد الهان متصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم و
القدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصد احدهما الى ايجاد مقدور معين كحركة

اوائل التوحيد على رأي المتكلمين

جسم

جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين
بمعنى استقلال كل منهما بالخالقية وقد سبق في بحث العلم امتناع ذلك واما
ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله و
للمقدورية امكان الممكن نسبة الممكنات الى الالهين السوية وصيغ على النسق
من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما
جميعا لا بكل منهما فيلزم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع
عن وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه
بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة والوصول الى
انه لو وجد الهان متصفان بالالوهية فاذا اراد احدهما امر الحركة جسم مثلا
فاما ان يمكن الآخر من ارادة ضده اولا وكلاهما مح اما الاول فلانه لو فرض
تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع
الضدين اولا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين المنصوص
بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض
خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الآخر
وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع
مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه
اعني ارادة الضد والمقدمات كلها بينة سوى هذه فان لمانع ان يقول
لا نسلم ان محالفة احدهما للآخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم
القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط
ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر والجواب ان الممكن في ذاته
ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع بما ذكرتم من كون الجسم
هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا هاهنا يمتنع اجتماع الارادتين
وهو لا ينافي امكان كل منهما بمعنى ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين
فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد
الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا لا نسلم كون الارادة تابعة للمصلحة بوجه

الكلام بينا اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم
في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد
الموجود فيلزم ان لا يصلح للالهية قلنا عدم القدرة بناء على سلب
القدرة نقص يخل بكمال القدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير
طريق القدرة عليه فانه نحو من العجز اياه وهذا البرهان يسمى
برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون
السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما
والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران
فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه
لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع
الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي
باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء
الانواع وترتب الاثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على
ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم مفسدة التمانع اعني عجزهما
او عجز احدهما الترجيح بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الاله فما به
التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض
فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال
الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه والا
لزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود بحضرتنا اليوم غير الذي كان
بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل ح اجيب
بان المراد ان ما لا دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده
في الازل وقد يجاب بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب
نفيه والله الواحد مما قام عليه الدليل فيما لا يزال وان لم يكن في الازل
بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلي وهو باطل لانه لا يلزم

استناده

استناده الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يتعدى
موثرا ثابتا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا الماخذ الوجه التاسع انه
لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق
من الدلالة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر
ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية
فيكون التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد
ونفي الشرك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك قوله
ماتن حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها
ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق
العبادة والقدم بالذات مع نفسه كلها من الخواص ونعني القدم بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية
ووجوب الوجود فيجب ان لا يقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك
لا تحمل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد للافعال
دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم يقول بعضهم بتدبير شيطان مربوب
العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى
وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة
بقدم العقول وايجادها للنفس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم
العناصر اليها والى الافلاك فيرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب
لذاته لا غير فالمعتزلة انما يخالفون في نفي تعدد القدماء واهل السنة
في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق
للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم
الهين نور هو مبدا الخيرات وظلمة هو مبدا الشرور ومنهم المجوس
القائلون بان مبدا الخيرات هو يزدان ومبدا الشرور هو اهرمن و
اختلفوا في ان اهرمن قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه
لو كان مبدا الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال

والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب
شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة
غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لغموره في غلبة خيره ويجوز
بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل
فشرير وان حصل ايضا هاهنا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما زعم
المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فليقل
بمثله في خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شريرا ومنهم
عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب
فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لاموره
قديمة بالزمان شفعاء العباد عند الله مقربة اياهم اليه واما الاصنام
فلا خفاء في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام فلهم في ذلك
تاويلات باطلة الاول انها صور ارواح مدبرة امرهم ويعتني باصلاح حالهم
على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فعبدوا
كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة لطلسمات
القوية الاثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة فعملوا في ذلك
الوقت طلسما المطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه
الرابع انهم اعتقدوا ان الله جسم على احسن ما يكون من الصورة
وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك
الخامس انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله اتخذوا تمثالا
على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود
القائلون بان عزيرا ابن الله لما احياه الله بعد موته وكان يقرأ التوراة
عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث
ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه
لو صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع
ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كما في السبيل او قصد

التشريف

التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا
حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة
في الالوهية ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما
امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون **قوله**
المبحث الثاني الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية
هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر الفردة
ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج الى الجزء ولا شيء من المحتاج بواجب
وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل يتقوم به اذ لا معنى له سوى ذلك
ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن المحل او ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك
على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي يشغله الجسم
والجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم
والجسماني والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في
هذه المطالب مسلك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر
اسم لما يتركب منه الشيء والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في
الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض
قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم يتبع هذه الجهة
بل عين جهة ما ذكرنا بدلالة **اللغة** يقال فلان جرى على جوهره الشريف
اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا
الامر عارض اي يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه
العارض للسحاب ومن هاهنا لا يطلقون الصفات القائمة بذات الله
اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق
الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث
ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم

اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا تتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض
لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان تتصف
بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص
٥٦٨ ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا
لما مر في تناهي الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة
النهاية بالجسم وح اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون
البعض لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب
بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته
واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على
الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي الحيز والجهة وجوه الاول
انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز
واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان
في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب
ولكان المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا
عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا
المكان ويبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان الواجب
في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات
ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالقاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض
فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح قوله
والمحققون اجروا الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من
الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات
والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء فمن هنا يقع في كلام بعضهم اطلاق
لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى
الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يجترأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم بمعنى
الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلايهامه ما عليه المجسمة من كونه

بيان ان قول المجسمة والمطالبة بهم

٥٦٩

جسما بالمعنى المشهور وكما عليه النصارى من انه جوهر واحد بثلاثة اقانيم
على ما سيجيء واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم
على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها وعلى ظواهر ايات واحاديث تشعر بها
اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون
حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود فاما
متحيز او حال في المتحيز فتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل
بالعالم او منفصل عنه واياما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما
داخل في العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون
فيه بديهة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف
وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه او المساوي لنقيضه واطبق اكثر العقلاء
على بطلانها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني
وكذا باقي التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من
الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او
على ان الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات واما الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك
وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد
الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني خلقت
بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله
الى غير ذلك وكقوله عليه السلم للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء
فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلم ان الله ينزل الى سماء الدنيا
والحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه
يضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير
ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع
بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد
حقيتها جريا على الطريقة الاسلم الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى
وما يعلم تأويله الا الله او تأول بتأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية

على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق
للعطف في الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الجهة
والجسمية فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع
لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق
كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد
وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التاكيد مع ان هذا ايضا
حقيق بغاية التاكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان
والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب
بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم
بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم
والالیق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في
اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات
الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في
السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات
وهبوط الانوار ونزول الامطار قوله بعد ما ثبت ان الواجب ليس
بجسم ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة
او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح
والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان
البعض منها مختصا بذوات الانفس واثبت الحكماء اللذة العقلية
لان كمالاته امور ملائمة هو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد
ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد
انها حاصلة معه عند ادراك الملائم فربما تختص ذلك بادراكنا دون ادراكه
فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا
عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرها على الله تعالى زعما منهم انه
يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك

او بانه سلب الكيفيات عنه تعالى

فيه وفي غيره فيهما على السواء ولا يساوي شيء منه سمعه وعلمه وعلمه وقدرته ولا سمع غيره
وعلم غيره وكذا جميع الصفات وامنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق
اسم الموجود واما الامتناع عن اطلاق الماهية فذهب كثير من المتكلمين
لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشيء اي من اي جنس هو قالوا
وما روي ان ابا حنيفة رح كان يقول ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس
بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت
فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بالدليل او الخبر او ان له اسما لا يعلمه غيره
فان ما ونحوه يقع سوالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رح ان سالنا سائل
عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت
ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل
شيء موضعه وان اردت ما كنهه فهو متعال عن المثال والجنس قوله
المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق
من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو
الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء
يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة
في مادة كما هو راي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار
الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد ولما
ذلك من خواص الاجسام ويفضي الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في
المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وح يفتقر الى المحل
ويلزم الحاجة وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان
يكون واجبا واما مع جوازه وح يكون غنيا عن المحل والحال في الغني افتقاره الى
المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرر الامام ثم اعترض
بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل او
المحل الحلول او توجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار
عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الاستغناء

او بانه اتحاده بغيره وحلوله في غيره

لانا لا نسلم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الحيز المعين
مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد تقرر بان كان مستغنيا بالذات عن المحل
لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولا شيء من الغني بالذات كذلك والا
اي وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان
عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم امكانه وقدم ٥٧٣
المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب
بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن
بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد تقرر بانه
ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج
الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول الثالث ان الحلول في الغير
ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب
مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان
المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول الوصف في الحيز تبعا لحصول
الجوهر واما صفات الباري فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون
بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص
الناعت الخامس انه لو حل في جسم على ما زعم الخصم فاما في جميع اجزائه
فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة
والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر
الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجاز حلوله في اخس الاجسام وارذلها
فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع قوله
والقول بالحلول يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات كذا
على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات
التي يذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل بان حلول ذات الواجب او
صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم
منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثه

بيان لما ذهب النصارى والمتصوفة اليه على اتحاده بغيره وحلوله فيه تعالى عنه

اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس
على ما يقولون اما ابار وحا دوسيا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات
واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون
القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي
اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج
كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور
عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح
عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في
صورة البشر وقيل تركب اللاهوت بالناسوت كما تركب كالنفس مع البدن
وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه
فتحله الالام والافات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم
بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل
في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن او الشياطين في صورة الاناسي فلا يبعد
ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده
المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلذا
كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض
المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول
فربما يحل الله تعالى فيه عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث
لا يتمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو
وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر
وفساد الرأيين غني عن البيان وهاهنا مذهبان اخران يوهمان بالحلول و
الاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله
يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته
ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهذا الذي يسمونه

الثناء في التوحيد واليه اشار الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ولسان ... وربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول هنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد قوله المبحث الرابع الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن لكونه عز وجل قبل العالم وبعده ورازقا للعبد المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتجددة بعد ما لم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك وهذا اندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا ينكرونه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وقادرا عالما بانه موجود مبصرا لصورته سامعا لصوته وانما لم يكن كذلك بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية بارادة وجود او عدمه والسامعية والمبصرية للحادث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان مبدع اضافة الى ما حدث ثم بين بالمعلولية ثم المعينة ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات

امتناع اتصافه بالحادث وجواز اتصافه بالتعلقات الحادثة وبالتجدد بكل التعلقات والاضافات والاحوال

حادثة على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هي العمدة في تمسك المجوزين فلا يكون واردة في محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة وهو مشترك بين القديم والحادث واما مع قيد العدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزء الموثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان كونها امرا مشتركا بين القديم والحادث يساوي كون في مفهوم الوصفية ولو سلم يجوز ان يكون العدم شرطا او الحدوث مانعا احتج النافون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال له اعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال لكن زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل فرد مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان على ما ذكرتم لا يخلو الواجب عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية

بلا صفة الافراد مشروطا استواء كل باستقاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث
انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل
ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه
بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لكان محالا لانقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف
بالشيء الازلي يستدعي جواز وجود ذلك الشيء الازلي فيلزم جواز وجود
الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف ٥٧٦
في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الا ازلية جواز
الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم
جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان
ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة
وهذا كما يقال ان قابلية الله تعالى لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته
لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل
ومبنى الكلام على ان تعين الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان
وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن
الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة الخصم
على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه
وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من
القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه
وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز
ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا
وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان
او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد
الحادث حادث فان القدم والحدوث انما هما من صفات الموجود
خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقنا

على

٥٧٧

على المعدوم ايضا فباعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فقدم
وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل
حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف
لو سلم فازليتها انما تستدعي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته
ليلزم المحال وقد عرفت الفرق الاول الفصل الثالث في الصفات
الوجودية لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه
واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يستدعي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات
والافعال مثل كونه العلي والعظيم والاول والآخر والقابض والباسط
والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية
مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات
فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم
ونحو ذلك مع اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على
انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض هذا الرط
لحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة
وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته واثروا ان يقال هي قائمة بذاته
او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير
واطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخالف في القول بزيادة الصفات
اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن جرى مجراهم من اهل البدع و
الاهواء وسموا القائلين بها الصفاتية ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو
حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته
وقيل لا لنفسه ولا لعلة وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات
وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اهم المهمات
في هذه المسألة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة
قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة
والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هنالك تعلقا

مبحث الصفات الثبوتية

بيان الخلاف في زيادة الصفات وعينيتها

بالمعلوم من غير ان يعين ان المتعلق هو العلم او العالمية ليكون هناك امور ثلثة
او كلاهما ليكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات و الصفة
المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من
هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يمكنه
نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر
الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون	٥٧٨
العلم نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو
كان كونه عالما وقادرا مجرد امر اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور
لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا
وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا قوله
لنا وجوه الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتقريره على ما
ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه
جسما محدودا بناء على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط
والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية
بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة في محقق ككون
حقيقة من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث
لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به
العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا
الكلام في القدرة والحيوة وغيرها وهذا انما يتجه على المنزلة القائلين بصحة
قياس الغائب على الشاهد عند شرائط وبكون هذه الاحكام في الشاهد
معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ما قيل ان
هذه الاحكام انما تعلل في الشاهد لجوازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها
وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما ما ثبت للاخر و
هذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول والكلية
وغير ذلك وكذا الصفات التي اثبتموها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي

ثم النقل عنه بزيادة توضيحات

التعليل

التعليل فانه انه لا يعلل الا بالواجب والجائز ويعلل بالجائز وانه لا احتياج في المحل
الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما
من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثاني ان
الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره
وتقرير اخر ان له معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق
به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زائدا عليه وكذا
سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات
على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم والعلم
علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير
فانه اصلا لا لما كانا نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات و
الذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس
القدرة ضرورة وثالثها ان يحكم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا
من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري و
رابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا
للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفيما
صح الكعبي بان من زعم ان علم الله تعالى غيره فقد كفر فان قيل يكفي في عدم
لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون
المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم
الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا يرى ان حمل الكاتب والضاحك
والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات
وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق قلنا ليس الكلام
في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة
والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان
لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات مع الصفات
وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة

بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما
علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح
ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق
بالمعلومات وبالمقدورات مثلا فلا فساد في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز
الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود
وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين وثلث للثلثة وربع للاربعة وهكذا الى غير ٨٠
النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية
قلنا كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان
لكون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر ومعنى الكلام في واحد
الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه
ولا نعقل تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات
العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني
الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات
فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية
انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق
الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والآخر
قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى عالم
قادر حي ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى
بل من اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو حد الاشتقاق ولا معنى له سوى
ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فيلزم بالضرورة ثبوت
هذه المعاني للواجب كيف والحمل عليها سفسطة وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم
هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق
من المحالات فتعين كونها معاني وراء الذات والمعتزلة مع انكارهم تسميته
العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون بان يقولوا بل ما هو من الصفات
ويعدون اثباتها من المحالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات

العلم

العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التأويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم
الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون العلم
منزلا فيحتاج تاويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق
ذو القوة المتين قوله تمسك المخالف بوجوه للقائلين بنفي الصفات
منها بعضها على اصول الفلسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام
تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطرفين دفعا
لها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من تمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقربات
الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم
بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في
كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه
انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله بطريق الايجاب لا بطريق الجلي
بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى
وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما استناد
الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج
الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل
هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته على تقدير
تحققها ولزوم امكانها يجب ان يكون اثرا له لامتناع افتقار الواجب في صفاته
وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمنع
كما مر ولو تقرر لزوم كونه فاعلا بان جميع الممكنات مستندة اليه وكانه الرأي
والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالاخرة منتهية
الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل الثاني
الصفة الزائدة ان لم يكن كمالا لا يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت
يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب
بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره
بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذ الكمال صفة الكمال

محج الفلاسفة والمعتزلة على نفي الصفات

باسبية عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان
عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة استناده الى فاعل لجعله عالما
وكذا البواقي والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز ليترجح
جانب الوجود بما يسبقه مثلا لا يعلل بالعلم بل يكون هو عالم الذات خلافا لمثبتي
الحال والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأي
مثبتي الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة لذاتها يمتنع تعليلها بل بمعنى
امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات بان
اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من
الفلاسفة انها اما ان يكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن
العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار
او شرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان يكون قديمة فيلزم
تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين
فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها
مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن
الآخر بمكان او زمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احديهما الاخرى
وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء
الاضافية ولا اشعار في هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة ولذا
تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الآخر ليصدق على الكل
مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع رأسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل
الا جعفر بن حرب من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع
يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه
من العشرة ولن يكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشيء ليس غيره لان
الشيء لا يغاير نفسه والعجب من هذا انه قال لو كان الغيران هما الاثنين
لكان الغير اسما لا يليس عنه معقول والغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين
رحمه الله ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة

قائمة

قائمة سمعية فلا سبيل الى اطلاقه قول من قال كل شيئين غيران ثم نقطع بالمنع من
الاطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الائمة على ذلك ثم قال ولا يتحاشى
من الاطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان
وكذا جميع الصفات نظرا ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير
فقولنا ولو سلم معناه لو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير فالقول بازلية
الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القدم هو الازلي القائم
بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر
بالاجماع بل في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني
بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القدماء كفر دائما
او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما تسمونها بالاقانيم
والنصارى وان لم يطلقوا الاسم الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث
جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد
صفات كمال نطق بها كتابه قوله واما التمسك اشارة الى شبه اخرى
ضعيفة هذا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية
مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الجزء والجواب
منع الملازمة بل حقيقته الاله تلك الذات الموجبة للصفات المنافية ان القدم
اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته اذ به تعرف تميزه عن غيره
فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول
بالآلهة كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل
وجوب الوجود الثالث انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية
لا يتم والسمعية لا تدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والرابع لم يقع فيه
وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة
انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله
والتحيز على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام
هو الاختصاص الناعت على ما هو مرادكم بالاختصاص بالاحوال والاحكام

دفع الشبه الضعيفة عن زيادة الصفات

دفع شبهة من زيادة الصفات

قوله والقوى الرابع يعني ان من الشبهة القوية في هذا الباب وان كانت
منقوضة الرابعة لا لخصمه انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى
لان القدم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة
به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرارا
للوجود ومنهم من جوز لعدم التحيز قيام المعنى بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض
لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما
تابعان للجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم تقل علمه باق ~~٥٨٣~~
وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدوام الموصود ازلا
وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا القاضية بالبقاء ضروري ولا يفيد التحرز عن
التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو نفس الذات فانه بقاء للذات وللصفات
وللبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء للاعراض لكونها
مغايرة له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره هذا ما صرح الشيخ الاشعري
واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف
يحصل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا
يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض فلا يكون
العلم مثلا ايضا قادرا ولو ان علة امتناع حصول بقاء الجوهر بقاء العرض ليست
تغايرهما بل كون احدهما ليس الآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو
نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان
بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون
يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان قائما
بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بمحلين بخلاف حصول متحركين بحركة واسودين بسواد
فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون عالما بما هو علم وقادرا بما هو قدرة وباقيا بما هو
بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو
علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة
فان المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء وباقيا بما هو علم او قدرة

له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة او العلم والقدرة
او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول لا معنى لقولكم بقاء
الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على الاطلاق وايضا اذا جاز كون بقاء العلم
نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات
مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء
هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب
المفهوم والاعتبار قوله ولهم في نفي القدرة تمسكت المعتزلة في امتناع

دفع حجة المعتزلة في نفي القدرة الزائدة

كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام
واللازم باطل وبيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة
العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة
فلو كانت للباري ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري على تقدير
تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لا تصلح لخلق الاجسام لان حكم
الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة
قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام فكذا التي
خالفها هذا القدر من المخالفة والجواب انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم
واحد فيجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها
ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان يكون امرا اخص
من ذلك بحيث يشمل قدر العباد ولا يشمل قدرة الباري ولا نسلم ان مخالفة
قدرة الباري لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها بينها لجواز ان يوجد
خصوصية لا توجد في شيء منها فيصلح هي لخلق الاجسام دونها قوله

دفع حجة المعتزلة في نفي العلم الزائد

وفي نفي العلم تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك
لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا
تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد وهو
طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه بطريق تعلق الذات وعلمنا به

بطريق تعلق العلم كما في عالمية وعالمينا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا
مثلين فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من وجه
واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم تماثلهما
لا يوجب تساويهما في القدم او الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات
كالموجودات على رأي المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير
متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا
لما صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر
ولجاز ان يكون علم الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد فيتعلق
علمنا بالسواد حالة علمنا بالسواد ولجاز هذا لجاز ان يكون له صفة
واحدة يقوم مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك
بل يقوم الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد
الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم
غير متناهية وهو باطل وفاقا واسند الامام من ابرهن ان كل عدد
يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير
متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه
لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان
الامتناع ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا
ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علم
علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة
الجنس الثالث لو كان الباري ذا علم لكان فوقه عليم لقوله وفوق كل ذي علم
عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه والمعارضة بالآيات
الدالة على ثبوت العلم كما مر وليس البحث الثاني في انه قادر
المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يمكن
من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا
لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه

[illegible]

ولا نسلم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه
بحيث لا يتمكن من الترك اصلا فلا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في
الاشراق والنار في الاحراق وميل الامام الرازي الى ان الداعي من جنس
الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة
مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة والاعتقاد
في الها لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر وربما يظن المفسدة مصلحة له
يتقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في باب اثبات قدرة الباري انه
صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق
القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت
في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان جميع الحوادث
تستند الى الباري تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته
وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون
موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث
وهذا مما اتفقنا عليه الخصم او حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شرطا ومعدات
لصدور الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل
بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث
العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لا نهاية
لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وليس
يصدم بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي
قيل هذه الدورة التي نحن فيها على ما زعم الملحدة من ان العالم لم يزل على ما هو
عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول والولد قبل الولد والبذر قبل الزرع والدجاج
قبل البيض وهذا خلاف اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس
فيها تصور ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله
دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه
درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا

ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافي معنى الاولية ولا ينافي
نفي الاولية لا تناقل وقد يكون تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يستند الى احد الامرين
المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث او عدم استناده
الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث
اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند
فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى بلا تدخل قديم موجب حادثا بلا واسطة
دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة
مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلث الاول لان الكلام في قادرية القديم
الذي اليه منتهى الكل مع ان الثالث في كل من الاوليين عين المتنازع فيه ولذا عول عليه
وقال وان ثبت ولعله اي في تقرير هذا الاستدلال لو كان البارئ موجبا بالذات
لزم قدم الحادث اذ لو وجد لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الا
بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال مبني على التعريف
لا يتم الا ان يبين حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا الى
نهاية بذاته او يبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى
نهاية محفوظا بحركة دائمة وذلك لانه لو لم يبين ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من التقرير
الاول ولم يلزم المحال المذكور في التقرير الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث الى قديم موجب
لما يستند اليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا
التسلسل وان لا يثبت قديم موجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا
باخر من غير بداية كما هو دائم في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المستحيل الذي
اعني ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الاخر من
التسلسل اعني كون كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية ليتم الاستدلال قوله
وليعد من الادلة عدة بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب
الاول لما ثبت ما سبق في اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى
الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف
حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث او لا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا

حجج اثبات قدرته تع

باخر لا الى نهاية وقد تبين بطلانه الثاني تاثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون
بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او بتوسط
قديم فيلزم قدم العالم وقد تبين حدوثه واما بتوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية
صدوره ويتسلسل الحوادث وقد تبين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف
واختصاص كل بما له من اللون والشكل والطعم والرائحة ونحو ذلك لا بد ان يكون
لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس
الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا اخر فينتقل الكلام الى
اختصاصه بذلك الجسم واما ان يتسلسل المخصصات وهو محال او ينتهي الى
مختار ناشئ على نسبة الموجب الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان صانع
العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى انه يدل
ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم ح يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع
اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب محال فتعين ان يكون تاثيره في
العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص
الكواكب والاقطاب بما لها لم يكن لقادر مختار بل موجب لزم الترجيح بلا مرجح
لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس فاعل الحيوان
واعضائها على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان بطبيعة
النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة
بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية
وعلى كرات مضمومة الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط
لمثل ما ذكر وقد يتمسك في اثبات كون البارئ قادرا عالما بالاجماع والنصوص
القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال
واضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه الله عنها وبان
صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر
بحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن محال المناقشة اما الستة الاول فلابتناء على
الثالث منها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمعية

الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل سمع الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق
بكون البارى قادرا عالما فيه تردد وتامل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه
بها وكونها كمالات فى حقه ووجوب اتصافه تعالى بكل كمال وكل ذلك من المقدمات
التى ربما ناقش فيها واما التاسع فلا نسلم على ان ما نشاهد من امر السماء و
الارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى البعض معلولاته على ما زعم الفلسفى ٥٩٠
لكن من كان طالبا للحق غير هائم فى اودية الضلال ربما يستفيده من هذه
الوجوه القطع واليقين بلا احتمال **قوله** تمسك المخالف بوجوه الاول
لو كان البارى تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد
مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح
ينقل الكلام الى تاثيره فى ذلك المرجح ولزم التسلسل فى المرجحات وان لم يفتقر
لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح و
وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمتين اى لا نسلم انه لو افتقر تعلق القدرة
الى مرجح لزم التسلسل لجواز انها كافى اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب
احد الطريقين ولا خفى ان هذا اولى مما قال فى المواقف اقتداء بالامام ان القدرة
تتعلق لذاتها ولا نسلم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع
فان المفضى الى ذلك هو ان يرجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح
القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داع ولا نسلم
من جواز هذا جواز ذاك الثانى ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان
ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ينقل
الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق ويتسلسل التعلقات الحادثة
الجواب منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة فى الازل
بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة
لذاتها من غير استناد الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات
عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع
جميع ما لا بد منه فى صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور الاثر

عنه

٥٠١

عنه حيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر ولا يكون مختارا بل موجبا
وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون
المؤثر وحاصل هذا يرجع الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم
امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا
لا مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له لانه حيث لو شاء الترك
لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشىء لكان
قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان
العدم الاصلى ازلى ولا شىء من الازلى باثر للقادر وايضا العدم نفى محض لا يصلح متعلقا
للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا تاثير ولا اثر والجواب ان معنى
كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اى ان شاء ان لا يوجد الشىء لم يوجده
ولا نسلم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان
لنفى كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما فى المواقف بطريق السؤال
والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر غيره الا الخامس
ان الفاعل للشىء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم
استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب
الجواب انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفى فى نفى العبث كونه
اولى فى نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون تلك الاولوية اولى بالفاعل
وان سمى مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب
السادس ان البارى تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز
كون الازلى اثرا للقادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا فى الازل
ثم صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو
الثانى لانا نتكلم فى الازل مع الاسناد الى القادر وقدرة انه كان استناده الى
القادر مع كونه فى الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا فى الازل
نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه فى الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث
ممكن فى الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر كما هو

٥٩٣

بحث عموم قدرته تعالى وعدم تناهيها

ازلي بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولا نسلم استحالته السابع ان اثر الباري تع
اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب او لا وقوعه
فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة الترك في
الاول والفعل في الثاني بل طريقهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل
هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها قوله خاتمة قدرة الله
تع غير متناهية اما بمعنى انها ليست بها طبيعة استعدادية تنتهي الى حد ونهاية
او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها لا تصير
بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك محض نقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدية كنعيم
الجنان وذلك يستوجب حروبا لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضي
للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدل
على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به وما اورد
عليه انه لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه
فيجد وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب
بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه
دون البعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة
على شمول قدرته مثل والله على كل شيء قدير قوله وخالف المجوس المنكرون
لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشرور
مثل خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن
لئلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون
بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز
صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وبالاستغناء
عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا نسلم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو تصرف
في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف
وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس
بقادر على ما علم انه لا يقع كاتحاد وفرعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه

والجواب

والجواب ان مثل هذا الاتحاد والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القسم البلخي
المعروف بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو
حرك جوهرا الى حيز وحرك العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل
العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل
التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه وليست على
ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شمول المعصية
ايضا والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية بان فعل المشتمل على المصلحة
المحضة او الراجحة طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير
ولهذا لا يتصف به فعل الرب فان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في
نفسه حركات وسكنات ولحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد
العبد وداعيته وليس من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل ومنهم الجبائي
واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين
قادرين لصح مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة
لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت
امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب منع الملازمة بناء على ان
قدرة العبد ليست مؤثرة وسيجيء ان شاء الله تعالى ولو سلم فانما يتم خلوص الداعي
والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة شرطا للاخر منهما ولو سلم يجوز ان يكون
واقعا بهما جميعا لا بكل منهما فلم المحال وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم
فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي انسانين يجذبه احدهما حال ما دفعه
الآخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر قوله واما شمول
قدرته فالمراد من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل
ممكن سواء تعلق به القدرة والارادة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بصورة
مخلوق وعلى هذا لا ينافي اختلافات الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه
قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له
بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب

واما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اي
ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد صرح بشمول قدرته بان ما سوى الذات
والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه
وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم وتمسكوا بوجوه الاول النصوص
الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق السموات
والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثاني
دليل التوارد وهو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه لا مقدور لله فلو
فرضنا تعلق الارادتين بمعلوم فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح
بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير
ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان يكون العلة هي المجموع وهذا كالحركة
الجوهر الملتصق بكفي جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك
الحركة على الوجه المخصوص ثم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فينبغي بها ينتفي كل
قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شيء بايجاد الغير وفرضنا تعلق
قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشيء في حال ايجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم
وسكونه في زمان معين فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع
شيء منهما لزم عجز الباري وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون
وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما قد عرفت لا يقال معنى كون قدرته
اكمل انها اشمل اي اكثر تعلقا ولا تأثير لهذا التفاوت في المقدور المخصوص بل
نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى واشد تاثيرا
فيترجح على قدرة العبد ونظرا الى اثرها قوله وخالفت الفلاسفة
القول بانه لا مؤثر في الوجود سوى الله مذهب البعض من اهل السنة
كالاشاعرة ومن يجري مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهب
الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل
ونفس وفلك وهكذا تترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل
للافلاك عقول ولحركاتها نفوس وللحوادث بعض هذه المبادي او الصور ا

خلاف الفلاسفة والمنجمين والطبيعيين والمعتزلة ... لا مؤثر ...

متوسط

بتوسط الحركات ولانفعال المواد بصورها النوعية ولانفعال النبات والحيوان بنفوسها
وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع
في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستند الى الافلاك والكواكب
بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية تمسكهم في ذلك هو الدوران
اعني ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية
لجواز ان يكون شروطا او معلولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف كما في
المعجزات والكرامات كيف ويبني عملهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها
على نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات
وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى الادوار
زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى
والكيفيات الحاصلة بذلك والظاهر ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيين هو
مذهب الفلاسفة الا انه لم يعرف مذهب المنجمين في مبادي الافلاك والعناصر
واثبات العقول والنفوس وكون الباري موجبا او مختارا فجعل كل منهما فرقة من
المخالفين واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان
وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية
للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئلة خلق الاعمال وسيأتي ما في تلك الكلام
والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة
هنا القادرية اي كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى
لا ينافي الايجاب على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا
يصدر وهذه الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضمام
وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند الفلاسفة اجب حصول الفعل بارادة
الله تعالى علم خاص وعلى قدرته ازلية لكان غير زائدة على الذات فلذا كان العالم
قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لا معنى
قوله المبحث الثالث في انه عالم اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من
استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم

في انه تعالى عالم ... المتكلمين ...

اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى خطوطا حسنة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الكبرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا لم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا رقي الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى ما يتوصل به الحكماء من المجردات ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فحصل آثار المؤثر من غير العقلاء بل كلها كذلك وان صدر اشد جمع من العقلاء الحكماء كما في خلقه الحيوان وتكوين تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور تسمونها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل الغرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وصار الضروري على بعض العقلاء خاصة وما يقال لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفي في اثبات عرضنا التصور الثاني انه فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كالنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور

وبها من الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لا نسلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك بان خلقها الله تعالى بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على طريقة القدرة والاختيار اولى واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان علمها الا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون اتقانا واحكاما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام قوله وعند الفلاسفة اورد من استدلالهم على علم الباري وجهان الاول انه مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من ان المجرد يستلزم التعقل وبيانه ان المجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة معه ومن العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فيتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه فيتوقف امكان الشيء على وجوده المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد يجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان

ذلك شأن الماديات ولا خفاء في ضعف بعض المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة
المجرد للمعقولات في الوجود يستلزم تعقله لها لكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير
احتياج الى سائر المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا شيء يعقل المجرد سوى
حضور ذاته عند ذاته يعني عدم غيبته عنه لا تحاد حصول المثال لكونه
امرا عاما للمثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف في اثبات
كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته
الذي هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعني العلة عالم بذي المبدأ
اعني المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهي لا تعقل بدون
المعلول بل المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات
واعترض بان لازم الذات وان كان بلا وسط في الثبوت لا يجب ان يكون
لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين
للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم
بالشيء بما له في نفسه ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك **قوله** ومنها انه لا يعلم
ذاته القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدها انه لا يصح علمه
بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة وايا ما كان
يقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي
واما الثاني فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدي من كل وجه لان العلم بأحد
المعلومين غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر ولان
العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم او نفس الارتسام ولا خفاء في
ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور
في الذات وثانيهما ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا
له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم
كون الشيء قابلا وفاعلا وهو محال واجيب عن الوجه الاول اولا بمنع
لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف

حجج النافين للعلم

كما في علمنا بانفسنا على ما سبق وبحث العلم لا اتحاد التغاير الاعتباري انما هو
بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير
لزم الدور واما رد البعض بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه
كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول
انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو
ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض
ان النفس تعلم ذاته التي هي عالمة لا ان يكون العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا
بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة
الا في التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكره بعض المتأخرين ان
حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة
لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تفتقر في تعقلها الى صورة اخرى
فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها هي صادرة عنك بمشاركة
ما من غيرك وهو الشيء الخارجي ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال
فاظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم ليس
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك مع ذلك
بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير
ان يكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا يمتنع عندنا بل عند
الفلاسفة واتباعهم واجيب عن الثاني بمنع استحالة كون الواحد قابلا وفاعلا
قوله خاتمة علم الله تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينقطع ولا ينتهي حيث
لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان
وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات و
الجزئيات اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة

دلائل عموم علمه تعالى وعدم تناهيه
وشموله للكليات والجزئيات

لايعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور ويعلم ما تسرون و[ما تعلنون]
الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضى للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى [اعني]
العلم على ما هو راى الصفاتية او بدونها على ما هو راى النفاة وللمعلومية [امكانها]
ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالمية بالبعض دون [البعض]
لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لمنافاة
٦٠٠ الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال بعدم علمه
بما لا يتناهى والا لزم الصافة ما لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو
موجود بالفعل متناه على ما تقرر مرارا ووجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان
حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل [ونقص]
ولانه لا يتصف بالحوادث وينتقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما
لا يتناهى لا يعال علمه بذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع
كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم
فلان الصورة المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمتغاير
الآخر ولان التعلق هنا يغاير التعلق هناك والجواب ان العلم صفة [واحدة]
لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال ولم [يلزم]
من كونها اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما
عرفت من ان اعتبارية المحمول لا يوجب اعتبارية الحمل على ان مغايرة العلم
بالشيء للعلم بالعلم انما هي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية
فضلا عن لا تناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفي علمه بذاته بل
بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لا آخر لها
والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا [فلان]
كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي بممتاز لان المتميز
عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير
متناهية هي العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب
عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهيا وانما [يتميز]

عن الغير

عن الغير بمعنى ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا انما يترتب له وعن [الثاني]
ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو متناه واعترض
بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يسده تميز كل فرد
والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم باحاده وبهذا يندفع الاشكال
على معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شيء بعد الجميع يتميز
غيره عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور
بحسب لا عند لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد من
الاحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم
بمتميز والجواب منع الصغرى وان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد
بحسب الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز بغيره
تمسكا بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقا **قوله** وللفلاسفة في العلم
بالجزئيات المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها [جزئيات]
اي من حيث كونها زمانية تلحقها التغيير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم
وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة
بزمان فيعلمها بعقل وجه كلي لا يلحقه التغيير فانه يعلم جميع الحوادث [الجزئية]
وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان
الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي
والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا [يعلم]
ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما
مقابلة يوم كذا ويحصل القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت [له حال المقابلة]
وقبلها وبعدها ليس فيه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في
اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم
بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال ابو البركات
باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا يمتنع ان يتعلق علم الواجب [به]
لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية

خلاف الفلاسفة في علمه بالجزئيات

وذلك كالاجرام الفلكية فانها تتشكل وان لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض
فانها تتغير وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها تتغير وتتشكل واما ما ليس
بمتغير ولا متشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل ان يحيط العلم
به على ما قرره الحكماء من انه عالم بذاته الذي هو مبدأ للمعلول الاول بالذات ولا
شك ان كلامهم ماخوذ والعمدة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل
الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله يعني انه يعلم ان زيدا
يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل
لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا
على القديم محال لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخالي عن الاستناد الى ٦٠٢
المطابق لما هو واقع لانا نقول لو سلم فذلك لم يبطل على وجه كلي والجواب ان من
الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري تعالى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها
وكذوات العقول فلا يتناولها الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير
اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصي
عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعي العام هو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات
او ان يدعوا الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة
بدليل آخر او ان يقصدوا ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على
وجه الجزئية اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة
او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم
يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا
فني من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير
المعلوم الا تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة
بان علم الله تعالى بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان
من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضي الغد علم بلا
علم ثان انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستانف فعلى هذا لا تغير في
العالمية التي يثبتها المعتزلة والعلم الذي يثبته الصفاتية وهذا خلاف علم

المخلوق

المخلوق فانه لا يستمر ويرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية
غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا
هذا المدعى بان العلم لو لم يتغير بتغير المعلوم لم يكن يتكثر ضرورة فيلزم كثرة
الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات وبان العلم صفة يتجلى بها
المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير
المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة ٦٠٣
انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير مسامتا
لزيد بعد ما كان مسامتا له من غير تغير فيه اصلا وظاهر ان هذا لا يتم
على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور
المعتزلة نعم هذا ارده ابو الحسين البصري بوجوه احدها القطع بان من علم
ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت
مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم
بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم بهذه
الصورة وان لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم آخر يتولد من
العلم بانه سيدخل وشرط عدم الوصول ومتعلق العلم الثاني انه دخله
~~شرط عدم الوصول ومتعلق العلم الثاني انه دخل~~ وشرط تحقق الوصول
ولا خفاء في ان الاضافة الى الاول او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد
المتنافيين مغاير للمشروط بالآخر وثانيها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون
الآخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا
علم انه قدم من غير سابقة علم له بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران وان
ان التغير في الاضافة او العالمية لا يقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من
سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخوله يوم
الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان او لنا انه لا يتغير اصلا
فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في
الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال

يستوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعي لا تقدح في الحقائق وكذا عالميته
بعدم العالم في الازل لا يقتضي بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي
ولا امتناع في ان تعلق عالميته بهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت
والعالم الموجود فيما لا يزال لو بقي يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لا محالة لانه النسبة التي
هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد
وهذه النسبة حالية وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد
وهو غير التعلق السابق والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في
حالة الاخرى باق ازلا وابدا لا يستلزم جهلا اصلا بعد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم
في الازل ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك وعدم العينة اصلا فلا يكون لذلك تغير
٤٠٤ اصلا وهكذا الكلام بدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا اوجد العالم
وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل
والجمع بين اعتقادين متنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه قوله والقوم يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري
بالجزئيات متغير بتغيرها وحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو
مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم
الماهيات والحقائق واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذاك
قد عدم وانما حدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب
العلم بالشيء بشرط وجوده ولا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع
في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات واضافات ولا في حدوث ما يكون لها
مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة
واما اعتراض الامام بان كل صفة تفرض للواجب فذات الواجب اما ان يكفي في ثبوتها
او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا يكفي
فتتوقف ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت تلك
الصفة او انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف
على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان الواجب لان الموقوف

على الممكن

على الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان يكون
موقوفا عليه كما في وجود زيد مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل
على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصي يلجأ
اليه في كشف المهمات ودفع الملمات ولولا انه مما تشهد به فطرة جميع العقلاء لما
كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء او بتوسط وقد اتفق الحكماء
٤٠٥ على انه عالم بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قوله المبحث الرابع اتفق
المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله
وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من كونه فاعلا بالاختيار لان معناه القصد و
الارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما
والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعند اصحابنا صفة
قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند
الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند
ضرار نفس الذات وعند النجارية صفة سلبية هي كونه الفاعل ليس مكرها ولا ساهيا
وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله العلم به ولفعل
غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هو العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك
اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض مع استواء نسبة
الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص
وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة
بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات
بان التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر
ونبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلاف الارادة
وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه
سيوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولا يناقض علمه بوقوعه حال الاعن ارادته لوقوعه
حالا وربما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل
في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج اليه والحق ان مغايرته الحالة

طريقة الاشعرة في ارادته تعالى

ما ذهب اليه ابو الحسين وجهم وهشام من ان علمه بالجزئيات

التي نسبتها الارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية بسم سمعنا مدبها وزنها
على الذات مثل امر العلم والقدرة ويرد ههنا اشكالات الاول ان نسبة
الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يكن تعلقها
بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لم يبق القدرة والاختيار واذا كانت على السواء
فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح ومخصص
لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم فيلزم تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق
بالمراد لذاتها من غير استناد الى مرجح آخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ٦٠٦
ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح
في شيء فان قيل نفي تعلق الارادة لا يبقى الممكن من الترك ويبقى الاختيار ولنا قدرة
غير مؤثرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد
ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق
بالترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث
وبهذا اندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم
العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد
العالم واحداثه في وقته ويشكل بما جاء الزمان الآن حصل امرا مقدرا لا تحقق له
في الاعيان فان قيل نحن نتردد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا فانه اما لازم للارادة
فيلزم قدمه او لا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا تكون الارادة مرجحة
قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود
فالوجود متعين بل لازم وقد يمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من
البرهان والاستناد بانه يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد
لا يبقى ذلك التعلق الازلي مدفوع بما عرفت في المبحث السابق الثالث ان تعلق
ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير او لا فيلزم العبث والجواب بما مر في بحث
قدرته **قوله** وحدوثها يشير الى نفي مذاهب المبطلين منها قول الكرامية
ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث
بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيستدعي

[margin, red: الجبائية والجاحظ والنجار والكعبي واكثر المعتزلة القائلين بانها الداعي]

على الارادة

على الارادة ويلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات انما هو
بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط
٦٠٧ حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد سبق ابطاله
ولان تلك الشروط اما صفات للباري فيلزم حدوثه لان ما لا يخلو عن الحادث حادث
او لا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته
حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة
وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاتفاق على ان صفات الباري
ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض بنفسه ليس بضروري
بل استدلالي لكنه حكم الوهم وهو استحالة قيامه بنفسه وفساده ومنها
قول الحكماء ان ارادة الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هو تعقل نظام جميع
الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات
اللائقة بها وهذا هو المعنى لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل
لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بطبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور
السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي الارادة وقد عرفت
مرادهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول النجار
من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبي وكثير من
معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره
هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له ولا اضمار في ان هذا موافق
للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار
ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشيء دون شيء وفي وقت دون
وقت وانه قد امر العباد بما لم يشأه منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من
في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشيئة والارادة الا عند
الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية تتناول ما يشاء الله تعالى بها من

حيث حدوث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات واما الاعتراض على قول
النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله
تع وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل
وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري
في الغائب خاصة قالوا وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او
الترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تع الظن والاعتقاد كان الداعي
في حقه تع هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة تعلل المريد قطعا واننا
يقال فلان يريد هذا ويكره ذاك ولهذا يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب
قال الله تعالى يريدون ثواب الدنيا والله يريد الاخرة وقال منكم من يريد الدنيا 608
ومنكم من يريد الاخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان للفعل شعور به ضرورة
ان الفاعل هو المؤثر في الشئ بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور
لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعي
الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للمريد
مجرد استنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فلا نسلم
كونه اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثر له
بطريق القصد والاختيار فممنوع ولا يبعد دعوى الاتفاق على نفي ذلك
كيف ولو كان كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت وترتب الثواب
والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او حصول الدواعي
او نفي الصوارف او نحو ذلك مما للقصد مدخل فيه واما المدح والذم على
الشئ فلا يستدعيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا
بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة
ميلانية منبعثة عن الداعي او غير منبعثة هي السبب القريب في الترجيح
والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة للداعي اجدر بان تكون ضرورية
ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هي الشعور بما في الفعل او الترك
من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل لان العطشان

سرب

سرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة
في فعل هذا وترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة فكون الارادة
مغايرة للشعور بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا ينبغي ان يخفى على العاقل
العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعي في حق الباري تعالى اسماء مثل الحاله الملائمة
والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر قوله فانه مذهب اهل الحق
ان كل ما اراد الله فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مامورا به بل
منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة
في الاصلين ذهابا الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده
ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا يقع في العالم من الشرور والقبائح جميع ما
الكلام في ذلك الى بحث الافعال لما له من زيادة التعلق بمسئلة خلق الاعمال قوله
المبحث الخامس تدعلم بالضرورة من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن
انكاره ولا تاويله ان الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل
جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر بما مر وكل عالم قادر حي
بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب
من الكمالات يجب بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى
الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها
نقص وهو على الله تعالى محال لما مر وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الموت
والصمم والعمى اضداد للحيوة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح
اتصافه بصفة لا يخلو عنها او عن ضدها لكنه لا بد من بيان ان الحيوة في
الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وعامة ما تمسكوا في ذلك على ما ذكره
امام الحرمين طريق السبر والتقسيم بان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر
واذا صار حيا اتصف به ان لم تقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد
ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري
تع واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء في ان المتصف
بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون الانسان

زيادة تعلق بمسئلة خلق

بل غيره من الحيوانات الكاملة وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل الماس
والحس الوصل لان استحالته في حق البارى ما علم قطعا بخلاف السمع والبصر العرض
من نكس وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثق والتحقق
وان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمينان ببعض
الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد من مجال مناقشة
واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع
المستند بحسبه الى الادلة السمعية ولا اعتبار في ثبوت الاجماع بقيام الادلة السمعية
القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا فلا حاجة الى سائر المقدمات التي ربما 10
يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا
او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وسائر الادلة السمعية
لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى حيا سميعا بصيرا او بالجملة لما ثبت
كونه حيا سميعا بصيرا اسب على قاعدة اصحابنا صفات قديمة هي الحيوة والسمع
والبصر على ما مر في العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع
والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز
ان يكون كل منهما صفة قديمة لتعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يحمل هذا
منعه من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين
فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى
هي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال
نوعي لمزاج الحيوان على ما سبق او صفة منها مقتضية للحس والحركة الارادية وقيل
ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تاثر
الحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست الحواس الا قوى جسمانية
والجواب انا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد
فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراط
وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق **قوله** وعلى ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة
ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ

لا الحس

الى الحس في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما
الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما
يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز
ان يكون لصفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة فان تعلق
بالمبصر مثلا تارة بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث يحصل
حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه **قوله** وعند الفلاسفة على هذا لا يلزم
ثبوت الصفة الزائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من
معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق الكل على
نفي الصفة الزائدة على الذات **قوله** فائدة قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح
المقطوع به عندنا وجوب وصف البارى تعالى باحكام الادراكات الاخر اعني
الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين
والخشونة اذ كل ادراك منفية ضده هو آفة فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر
دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس البارى تعالى عن كونه شاما
ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ
عن حقائق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس
قوله المبحث السادس في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر
وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف
باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان ترك قدرة
على الكلام كما في السكوت فلا اختلاف في ان التكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق
اكمل من الخالق والاعتراض والجواب هنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف
لارباب الملل والمذاهب في كون البارى تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي
قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة
ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولة هو بها آمر ناه

محبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن
وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورية والاختلاف على العبارات دون المسمى
كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع
الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني
المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك
الاصوات والحروف مع توالها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني
من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري ٦١٣
تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس
كلام الله القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والعلاقة ايضا
وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله
تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من
البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من
الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء
ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو
محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بان المنتظم من الحروف وانه حادث
والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام
في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام
الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه
من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق
مرقوما في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارئ
وخلقه الباري من الاصوات المتقطعة والحروف المنظمة وذهب الجبائي الى
انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وكتابتها
ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع
هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها

والحاصل

والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله
تعالى وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد
القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فمنعت المعتزلة ٦١٣
كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من
جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة
بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد
الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو او هذا المؤلف من الحروف الذي هو
كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت
وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل
ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر
رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر قوله لنا استدل على قدم كلام الله
مع وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد
الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وانا اذا
لا نسمع خلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان
لم نعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل
الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم
من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني
من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود
وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما سبق بيان ذلك في بحث الكم والحادث يمتنع
قيامه بذات الباري تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق
عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان
المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا يقوم به
ولا اجتماع لاجزائه حتى تقوم بشيء ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح
قولهم الابكم يتكلم بلسان الرأس والجني يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة ان
المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كما في الكلام النفسي القائم بنفس الحافظ و كالحاصل

اوله قدم الكلام وكونه نفسيا

على الورق من طابع بعد نفس الكلام وانما لزوم الترتب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة
الآلة فالقران الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات المتكلم
مع انه اصيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف
المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء بانت ضرورة وما ذكرتم سند المنع فمدفوع
اما الاول فلان المتبادر من اسم الفاعل وجود المعنى لا اتصافه سيما في الاعراض السيالة
كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفي التلبيس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء
من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى المتكلم بلسان الغير
انه الكلام اليه مجازا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا 614
في الصورة المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة باشكال
الكتابة على ان قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان
غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا **قوله** الثاني الوجه الثاني ان من
يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني
ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور
في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها هو الذي نسميه كلام
النفس وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة
سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي ظاهرة الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب
النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلب
ولا اريده متناقض وسيأتي في فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته للعلم
بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يأمر العبد
بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه قال صاحب
المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم
بالخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكنني لم اجده في كلامهم وانا اورد حديث
كلام الامام الزاهدي من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نسلم وجود حقيقة
الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهارا مارتهما وترتب

ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه ارادة جعل اللفظ
الصادرة عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ يصدر مع ان الطلب
حالا ذا الماضي لا يراد بل يلحق عليه وبالضرورة يعلم ان ما يجده بعد انقضاء اللفظ
615 ليس تلهفا ولان اللفظ يكون مرجحا في الضمير وبالضرورة يعلم ان ما يجده بعد انقضاء
انما ليست مرجحة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك
ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس
يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالا وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت
ان الباري تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي
ويكون قديما لما مر **قوله** تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة حتى للعوام
والصبيان ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح
بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني
ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران انما يصدق على هذا المؤلف
الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القران وكلام الله بطريق
الاشتراك او المجاز المشهور بمعرفة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف
عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات
الحروف وسمات الحدوث **قوله** وذلك اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقران
ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى
ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله
تعالى انا جعلناه قرانا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على
النبي عليه السلام بشهادة النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم
بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل
بنزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تعالى انزل القران دفعة الى سماء الدنيا
فحفظته الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزل منها بلسان جبريل الى النبي صلى الله عليه
وسلم شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال

لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ وحروف هجائه ثم المثبت
في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم سلوبه معارضا التحدي ضرورة
فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يعجز العرب الى المعارضة والاتيان
بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى
قلنا نعم لكن بعض الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلامه
عقيب ارادة تكوين الاشياء على سبيل تعقيبه كالجزاء وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ
شيء حيث وقع في سياق النفي يعني اي ليس قولنا لشيء ما نقصد ايجاده ٦١
واحداثه كما في قوله عليه السلام وانما لامرئ ما نوى يعني نيتها اذ لو كان شيئا حادثة
لكانت واقعة بكلام آخر سابقة وتتسلسل وان حمل هذا الكلام لا على حقيقته
بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن بل ما حقيقته بل مجازا عن
سرعة الايجاد فلا دلالة فيه ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول
وهو لا يستدعي ثبوت هذا القول للشيء الا ترى انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس
عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل احد بل على انك لو قلت
في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول **قوله** لا يجوز ان ذاك المشهور منه كلام الاصح
ان ليس اطلاق كلام الله على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال
على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق بحاله
لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخترعه بان اوجد اولا
الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات
في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية او لسان النبي لقوله تعالى
نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا
فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه
حتى ان ما يقرأه كل احد بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث
تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري نفسه لا مثله وهذا الحكم
في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يطلق اسما للمجموع بحيث
لا يصدق على البعض وقد يطلق اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل البعض

ابعاضه

ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة فما قال ان المكتوب في
كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية
وما قال انه حكاية عن كلام الله وحامل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك
٦٢ فباعتبار الوحدة الشخصية وما قال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان
او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو صفة الازلية
ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي
رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي **قوله** هذا اصح
آخذا لا صحابنا نقدره ان المراد بالمذكور العرفي المنزل المقرو والمسموع المكتوب الى
آخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف
الدالة عليه مجازا او وصفا للمدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان
وقرأته في بعض الكتب ولعله سهو وهذا ما قال اصحابنا ان القراءة حادثة
اعني اصوات القاري التي هي من اكتسابه يؤمر بها تارة اي ايجابا او ندبا وينهى عنها
حينا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة
المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالآذان فقديم ليس حالا في
لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن
الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال ان جبرئيل عليه السلام ادرك كلام
الله وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلى الله عليه وسلم ما فهمه عند
سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى
المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد يسمع كلام الله
تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة
فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله مع ملائكته او وجه اختصاصه به هو اختيار
الامام حجة الاسلام رحمه الله انه سمع كلام الازلي بلا صوت وحرف كما ترى في الآخرة
ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من جوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود
حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة
وثانيها انه سمع بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه

سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله
انه اكرم موسى عليه السلم فانه كلامه بصوت تولى خلقه من غير كسب لاحد من خلقه
وعلى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول
بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت
كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي قوله الثالث الوجه الثالث ان كلامه لو كان
ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثيرة في كلام الله تعالى مثل
انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع
النسبة ولا يتصور السبق على الازل فيتعين الكذب وهو محال اما اولا فلاجماع
العقلاء واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان
الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله تعالى محال لما فيه من امارة العجز او
الجهل او العبث واما رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في حين ما لامتنع
صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة
لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق الرد هذا الوجه في كلام المتكلم
من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى
المعنى واما وجه استحالة النقص في كلام المصنف انه لا يتم الا على رأي المعتزلة
القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب عن
الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص
الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان
كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى
وصدقه وان تصديق النبي عليه السلم بالمعجزة اخبار خاص ودون بيانه
وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي
بل هو هو بعينه واما التعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع
في مسئلة الحسن والقبح والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل

لعدم الزمان

لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة
والاوقات وتحقيق هذا ان القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول
بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم قوله
الرابع تقريره ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك
فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار
بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس فاجيب
بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر
ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فقيل وجود الجنس
من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا اراد
انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه
وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي
وثالثها ان السفه او العبث انما يلزم لو طلب المعدوم وامر حال عدمه واما على تقدير
وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل العلم لولده الذي
اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطابات النبي صلعم باوامره ونواهيه كل مكلف
يولد الى القيمة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم في من عداهم بطريق
القياس بعيد جدا ثم لو قيل خطاب الحاضر من قصدا والغائبين والمعدومين
ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور
من الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يفعل ويأتي
بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي
الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة
والعاقبة الحميدة بالتعلق ههنا القديم ليس كذلك لا يطلب لثبوته حكمة وغرض
وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكم بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب
الحكم عليه فيما لا يزال قوله الخامس الوجه الخامس والسادس يعني لو كان
المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا بعد الموت وفي دار الجزاء لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه ولما اختص بحالة موسى عم بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم

باطل اجماعا وصوابها ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاتها بالاشخاص والافعال
حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه و
ينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عم في الطور على انك اذا حققت فالمختص
بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القدم يستوى
نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل
حتى يكون المأمور به منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا هذا الراى يعلمنا حسن لا يقول
بالحسن والقبح لذات الفعل لمنع صحة تعلق الامر بما تعلق به النهي وبالعكس [illegible]
قوله فاتر المذهب ان كلامه الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس
منقسما من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي
هو في الازل خبر ومرجع البواقي اليه لان الامر بالشي اخبار باستحقاق فاعله الثواب
وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي
لا حقيقتهما والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل
ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر
وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات
وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا حققت فالامر كذلك في الذات
وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة
الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القدرة قوله المبحث السابع [illegible]
في صفات اختلف فيها بمعنى اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية
زعم بعض الظاهرية انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين احدهما
انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون
بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها
معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات
سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهما لا يدلان على صفة اخرى
ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فما ادريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة
اخرى ولا نسلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم اليس الشرع طريقا قويا وصراطا مستقيما

من

من الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري واتباعه من اهل السنة
لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ولان
البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس عبارة عن الوجود
بل زائدا عليه لان الشي يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة وذهب الاكثرون
الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود
ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول
وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود
لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا و
اذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤول
الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف
بان اللازم ليس الا افتقار صفة الصفة اعني بقاء من الذات ولا امتناع فيه
كما للارادة موقوفة على العلم والعلم على الحيوة وليس بشي لان الوجود ليست من
الذات ولو سلم فافتقاره الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات وثالثها ان
الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور
لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع
استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما
الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا
من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شي لافتقر
الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا
مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفة الى
الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة
كانت باقية بالضرورة وح فان كان لها بقاء ينتقل الكلام اليه ويتسلسل
وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن لها بقاء كان كعالم بلا علم
وقد مر بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاءه نفسه لا زائد عليه ليتسلسل
قلنا فح يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه ولا ثبت

زيادة صفة البقاء على ما هو رأى الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأى اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء البارى او علمه او قدرته نفس ذاته مح لما مر من اثبات الصفات خلاف كون بقاء المعانى نفسها كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال بتغاير الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت مدعاهم ولم ينقل ما اعتمد عليه المتقدمون في التفصى عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية لئلا يلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضرورى الثانى لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكره البقاء وارتضاه الاستاذ بانا لما اثبتنا قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع البقاء بلا بقاء وكونها باقية ببقاء ابدا لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وباقيا لنفسه بها يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كان في المكان بكون يخصه ويرتب عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كان بكون هو نفسه لا زائد عليه ثم بعد لم يكن العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاء بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا لشيء واحد فان قيل فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو مح قلنا المستحيل ان يكون الشيء عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وهنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لا يجوز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأى المعتزلة قلنا لا سبق فيه حث زيادة الصفات من لزوم الفسادات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا يثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو هنا لزوم قيام المعنى

بالمعنى

بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا ظاهر ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لمانع الوجه الثالث للاشعرى ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات خلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاءها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينه ايضا وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير يمكن اتصافه بما هو نفس ذلك الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم باقيا وامتنع كونه قادرا ومنها التكوين اسنده الى العقول بعض الشيخ ابى منصور الماتريدى واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابى الحسن الاشعرى حتى قالوا ان قول ابى حنيفة الطحاوى لم يزل متكونا ولا مربوب والخالق ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ثم المنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته لا يستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفى الفعل والترك واقترانها بارادته والعمدة في اثباته ان البارى تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين مح كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم تختلف اسماؤها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات به تسمى خلقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان البارى تعالى تمدح في الازل بانه الخالق البارى المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا منه الله تعالى بما ليس فيه وهو مح ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه مح واجيب بانه كما تمدح بقوله تع

يسبح له ما في السموات والارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض

اله اى معبود ولا شك ان ذلك بالفعل انما لا يكون فيما لا يزال لا في الازل والاخبار

عن الشيء الازلي لا يستدعي ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والاشياء ونحو ذلك

نعم هو في الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لما له من

صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا

اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بان يكون الاشياء او ما بها

متعلقا لارادته هو كلمة كن ولا معنى لصفة التكوين الا هذا واجيب بانه يعود الى صفة

الكلام وليست صفة اخرى على ان الاكثرين حملوه مجازا عن سرعة الايجاد

والتكوين لما له من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال

فلو خلا عنها في الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما

يصح اتصافه به في الازل ولا نسلم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل

قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجوه احدها انه لا يعقل

من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون

بالتكوين الازلي ولا معنى له الا اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر

فلا يكون موجودا عينيا باقيا في الازل وثانيها انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات

ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة

ازلية بها تكون الاشياء لا وقتا وتخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال قلنا ليست

نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه يمكن

الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على انه لو اريد

بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لا تستلزم ازلية المخلوق

لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق ويوجد عنده لم يكن هذا من انفكاك

الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب

والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض التي لا بقاء

لها قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل

والترك المقرونة بالارادة فكيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة

اى انما تؤثر بالفعل ووجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها

وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا جائز الاثر

فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا من ان القدرة جائزة التاثير واما وجب

بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي تسمونها التكوين يكون تاثيرها اما بالنظر

الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون

الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب

اللاحق لا ينافي الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد تعلق شيء من مقدوراته

كان حصول ذلك الشيء منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تاثيره

بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قوله وما نقل قد اشتهر عن الاشعري

ان التاثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده

غني عن البيان فضلا عن الدليل والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه

ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه

حقيقة فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث

العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن

مؤثرا فالذي يحصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد

فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد سبق ذلك في الامور العامة قوله

ومنها القدم اثبته ابن سعيد صفة بها يكون البارى تعالى قديما واثبت الرحمة

والكرم والرضا صفة وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت

القاضي ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم قوله ومنها ما ورد به

ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله الرحمن

على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد

لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى ولتصنع

على عيني وتجري باعيننا فعند الشيخ ان كلا منها صفة زائدة وعند الجمهور

وهو احد قولي الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير

لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر

ومنها صفة بها يكون [illegible]

القدم والرحمة والرضا والكرم

ما ورد به الشرع من الصفات التي ... حملها على المعاني المجازية كالاستواء واليد والوجه والعين

فان قيل جميع المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم عليه السلام
بها سيما بلفظ المثنى وبما وقع الجمع في قوله باعيننا اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص
آدم تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ
والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع اذا كان بحيث يحوطه بعنايته ويكنفه
برعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين
من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة
والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي
تمثيلات وتصويرات للمعاني المعقولة بابرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك
في شرح التلخيص قوله الفصل الرابع في احواله من انه هل يمكن
وهل يمكن معرفته سبحانه الاول في رؤيته ذهب اهل السنة الى ان الله
تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان
وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة
والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف
التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع
الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما النزاع انا اذا عرفنا
الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين
كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق
الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه
الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله
منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان
ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان
اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بان الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو
الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان
هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل
المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عم

ويمكن رؤيته تعالى اجمالا
وادلة امكانه

طلب

طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما ثبتت بالنقل دون العقل قلنا
نعم لكنه قطعي لا نزاع في الجانبين وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني
انظر اليك الآية والاستدلال بها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها
موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم
انه ان كان عالما بانه ما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلب الرؤية عبثا واصول الانبياء
بالاسماء وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما والثاني انه علق الرؤية على استقرار
الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان
المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت
المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عم لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو
العلم الضروري الثاني انه على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى
آيتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب اعني قوله
تعالى لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية
الآية والعلامة كيف وموسى عليه السلام عالم بربه ضرورة سيما وقد سمع كلامه وجعل
ساحره وخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة واندكاك الجبل اعظم آية من
آياته فلا يستقيم نفي رؤية الآية وايضا الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره
فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول
بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد للامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية
وان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا اذا وصلت بالى سهو او مأول بان النظر بمعنى
الرؤية قد يوصل ويصح والا فليس ع الا وصل الرؤية بالى الثالث للجاحظ واتباعه
ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لا لنفسه بل لقومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة
الى القوم بطريق الاولى وهذا لقال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته
الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان تجويز الرؤية ما حل بل كفر
عند اكثر المعتزلة ولا يجوز لموسى عم تأخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه

لم يستحق لهم الاسماع بل عاينته الابصار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم
التعنت والالزام على موسى لا لطلبهم الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى
مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال ومشاهدة
لما يرون من الاهوال والاهوال والالام بعد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب
لم يعلموا بانه كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فتارة قالوا انهم كانوا
مؤمنين لكن لم يعلموا امتناع الرؤية وظنوا جوازها فعند سماع الكلام واخبار موسى
عليه السلم في الرد عليهم طلبوا السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم
واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل متزلزلين
او فاسقين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واقسموا ما اقسموا واضاف موسى
الرؤية الى نفسه دونهم ليلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سال الى نفسه لرآه لعلو
قدره عند الله تعالى وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة لن يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب
الله تعالى واما الحاضرون فهم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى
عليه السلم في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال حضورهم على تقدير
امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه
من موسى مع تأييده بالمعجزات لم يسمعوا اولى الرابع انه سال الرؤية مع علمه
بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم عليه
ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال
الموهم لجهله بما يعرفه احاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله لا تتوقف على العلم
بعدم الرؤية فيجوز ان يكون لاستغراقه بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر
بباله هذه المسئلة حتى سالها منه وطلب العلم ثم بان عن تركه طريقة الاستدلال
او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترا على السؤال لتتبين لديه الحال
وهذا تعسير وتطويل للعبارة والتعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه
وما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حال المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة و
الغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لا نسلم انه

طلب الرؤية

طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية آية وعلامة ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العبث
لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة الطمانينة السلب ولو سلم فلا نسلم
استحالة جهل موسى عليه السلم بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما
الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا نسلم انه
علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا لعقيب
النظر بدلالة الفاء وهو حال تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب
ان الاستقرار حال الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان
الذاتي لا يزول وهذا معنى قولهم انه لا يقال حصل كذا الا ويجوز ان لا يكون كذا
وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن
بالعكس واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع
فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان تعلق
حملتم الاعم وهو الامكان الذاتي يستلزمها للاخص وهو الاستقبالي ثم لما العموم
والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا
وعبارة المواقف في تقرير الاعتراض انه علق الرؤية على استقرار الجبل حال
سكونه او حركته الاول مسلم والثاني ممنوع وهو سهو والصواب ان يقال حال حركته
او سكونه او يقال الثاني مسلم والاول ممنوع اللهم الا ان يأول بان امكان الاول مسلم
وامكان الثاني ممنوع واما ثانيا فانه لو علقها حال السكون لزم وجود الرؤية اي
في الدنيا ضرورة ما ذكره اولا في الجواب وهو انه علقها على استقرار الجبل من حيث
هو من غير قيد فان هذا واقع في الحال الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث
هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق
او اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذاك في الشرط بمعنى
ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علة
العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل ملزوما لما علق عليه وثالثها ان
ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انا لم نعلم بعدم
وقوع المعلق عليه ورد بان المدعي لزوم الامكان قصدا او لم يقصد وقد ثبت

لسن لهم الاسماع بل غاية الاصرار بعدم الوقوع واما اخذتهم الصاعقة لقصدهم
التعنت والالزام على موسى لا لطلبهم الباطل واما بالثاني فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى
مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة
ما فوق من الاهوال والاهوال والالم بعد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب
بعد المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة جوزوا في هذا المقام تارة انهم كانوا
مؤمنين لكن لم يعلموا استحالة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى
علمه في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم
واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مترددين
او فاسقين او متبلدين فاقترحوا ما اقترحوا واصبوا ما اصبوا واضاف موسى
الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يسولوا الوسائل لنفسه لرآه لعلو
قدره عند الله تعالى وكلا ذلك ضعيف لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة لن يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب
الله تعالى واما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى
عليه السلم في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال حضرتهم على تقدير
امتناع الرؤية الا ان يطلعوا مجيبوا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه
من موسى مع تائيده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه
بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم عليه
ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال
الموهم لجهله بما يعرفه احاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم
بعدم الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر
بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه وطلب العلم ثم بان عن تركه طريقة الاستدلال
او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاضطرا الى السؤال لتبيين ذلك الحال
وهنا تعبير ولطيف للعبارة والتعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه
وما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حال المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة و
الغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لا نسلم انه

طلب الرؤية

طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية آية وعلامة ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل والعبث
لجواز ان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة الاطمينان بالطلب ولو سلم فلا نسلم
استحالة جهل موسى عليه السلم بمثل هذه المسائل فعليك بتطبيق الاصول واما
الاعتراض على الوجه الثاني من طريقي الاستدلال ففي وجوه احدها انا لا نسلم انه
علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا لعقيب
النظر بدلالة الفاء وهو حال تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب
ان الاستقرار حال الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان
الذاتي لا يزول وهذا صحيح حملا وكما انه لا يقال حصل كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا
وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن
بالعكس واجتماعهما محال وربما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع
فسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان تعلقه
مطلقا هو الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبالي تلازما في العموم
والخصوص منها انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا
وعبارة المواقف في تقرير الاعتراض انه علق الرؤية على استقرار الجبل حال
سكونه او حركته الاول مسلم والثاني ممنوع وهو سهو والصواب ان يقال حال حركته
او سكونه ان يقال الثاني مسلم والاول ممنوع اللهم الا ان يأول بان الامكان الاول مسلم
والامكان الثاني ممنوع واما ثانيا فانه لو علقها حال السكون لزم وجود الرؤية اي
في الدنيا فمعترض بما ذكره اولا في الجواب وهو انه علقها على استقرار الجبل من حيث
هو من غير قيد فان هذا وانفع في الجدل الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث
هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق
او اللاحق بان نقول وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذاك في الشرط بمعنى
ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يترتب عليه
العلة واخص ما يتوقف عليه الشيء بما جعل شرطا ملزوما لما علق عليه وثانيها ان
ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انا لم نبع لعدم
وقوع المعلق عليه ورد بان المرمى لزوم الامكان قصدا او لم يقصد وقد تثبت

وثانيها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فامتنعت ابدا
لتساوي الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز
انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا
كان القصد الى الاياس الكلي عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما في هذه الآية
فلا ورد بان الآية على الاطماع ادل منها على الاياس وسيجيء الكلام على القرائن وقد يقال
ان في الآية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال لن تراني ولم يقل لست
بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخطأ القائلون والآخر انه ليس
معنى التجلي للجبل انه ظهر له بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه
على ما حكى ابن فورك عن الاشعري وضعفهما ظاهر قوله ومنها ما تمسك المتقدمون
من اهل السنة على امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم
الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان والاكوان وبانساق الخصوم وان زعم البعض
منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جزء الجسم ومقداره انه عرض
ورد بانه يدرك الطول بمجرد تألف عدة من الجواهر في سمت وان لم يخطر بالبال شيء من
الاعراض وقد يستدل على رؤية العرض بانا نميز بالبصر بين نوع ونوع من
الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير
ان يقوم شيء منها بالة الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق
عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجيح بلا مرجح
وان يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد
بعلتين وهي اما الوجود واما الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا
غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض اذ
عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مما يشترك فيه
الواجب لما مر فيجب الوجود فيلزم صحة رؤيته وهو المطلوب واعترض عليه
بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح
متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان
الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يستند الى علة موجودة بل يكفيه

الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح
متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود
وان الامكان ايضا فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه
اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به كيف
والمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم
لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد
يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة
مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات
الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء
وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا ان ندرك ما هو
زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او حمرة بل ربما نرى
زيدا فان متعلق رؤيته واحد هويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض
ثم قد يفصل الحال من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد يغفل عن التفاصيل
بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به
الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون
علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود
هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما
صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا للصحة او خصوصية
الواجبية مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو
المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية
انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك
الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان
حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس
وجوابه ما مر في بحث الوجود غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما

ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما ثانيا فلتحقق ان الوجود هو كون الشيء له هوية ما اشتراكه
ضروري اتفاقا انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم
والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة
بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد
الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية وانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك
بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب
انها امر اعتباري محض لا يستدعي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي
عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك
في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض
بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا
من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده وقال
الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط واما
الاختلافات فلا تبصر بل تعلم بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الدليل يدل
على صحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية **قوله** وعلى الوقوع الاجماع والنص
لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد احتج عليه بالنص
الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية
وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية
احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزومها
بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجازيتها الكونه عبارة
عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته فيقتصر ههنا الحقيقة لا امتناع المقابلة
والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات حيث التحق بالحقائق بشهادة العرف
والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين
لا يلتفتون في مشاهدة جلاله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه

ادلة وقوع الرؤية

ولا يرون الا الله واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء
وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم
ولو سلم فالموصول بالى انما هو بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر
وجوه ناظرات يوم بدر ۝ الى الرحمن تاتي بالفلاح ۝ وقوله
وشعث ينظرون الى بلال ۝ كما نظر الظماء حيا الغمام ۝ وقوله
كل الخلائق ينظرون سجاله ۝ نظر الحجيج الى طلوع هلال ۝ ولو سلم
فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لاتصافه بما لا تتصف به
الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع ولتحققه
مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعالى وتريهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف
المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي رضه وكثير من المفسرين والحمل
فلا خفاء في ان ما ذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالاية واجيب بان سوق الاية
لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاستبشار بانتظار ربهم
النعم والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر يورث الغم
والحزن والقلق وضيق الصدر احيانا وان كان مع القطع بالحصول على ان كون
الى اسما بمعنى النعمة لم يثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلال الفهم
عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرون
الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى
الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه الابيات لجواز ان
تحمل على تقليب الحدقة تأويلات لا تخفى واما اعتبار حذف المضاف فعدول
عن الحقيقة او المجاز المشهور الى الحذف الذي لا ظهور فيه ولا قرينة تعين المحذوف
وتمام الكلام في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالاية والسمعي
عنها من قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام لكن الانصاف انه
لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون ذكره في شان الكفار وتخصيصهم بكونهم محجوبين وكان المؤمنين غير محجوبين

وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محروسين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر
ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير
الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الحديث كما سيجيء وهو لا ينافي
ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي التفضل فان
قيل الرؤية افضل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه
على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص
من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون
في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله عليه السلام هذه
الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار
النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا اما
هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من
النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا
احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر
الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على
الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من رواية
من ائمة الحديث الا انها آحاد **قوله** تمسك المخالف بوجوه بعضها ادلة امتناع الرؤية
للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها اما العقلية
فاصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة
كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل
لان المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ذا الصورة
كالوجه مثلا وندعي في لزوم المقابلة الضرورة ونستدل على ذلك بوجوه من
الاستدلال الاول انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز وهو محال ولكان جوهرا او عرضا
لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في البدن او خارج البدن
او فيها ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيها اذ لا يعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجه

لاستتار المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا
متجزيا وهذا خلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم
كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون
في الحس او متصلا به ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بين
كل احد بتمامه فيتكثر او لا بتمامه فيتجزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة
واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى
البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شيء آخر مما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة
ان رؤية الشيئين دفعة لا تعقل الا كذلك واما لا معها فيكون ما هو في [illegible]
مستورا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وحدوث علة سماع اصوات من
انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع
من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه
الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب
لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية فلا يجوز اشتراكهما في
الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط و
الكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي
او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يتوهم ارباب الجهالات فيعترضون
بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا
بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات
ثم موجب ان يقال ان ادعاءنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة
لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري **قوله**
الثاني الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال
شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف
المذهبين وكلاهما في حق الرائي ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا انما
نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث البصر ولو سلم فانما
هو في الشاهد دون الغائب واما على تقدير انا انما نلتزم ان يتبع افراد الا

الواحدة بطرق مختلفة **قوله** الثالث الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو
جازت رؤيته لرأيت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة ويلزم ان يراه الآن
وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص
الناطقة الدالة على استتارهم عن ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي للرؤية
تحقق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء
الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد وحيلولة الحجاب الكثيف
او الشعاع المناسب لضوء العين انما تشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام
والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا
شاهق لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لم يوقعها على شرط آخر وهذا
قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور
الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والسفسطة المذكورة ليست لروية
بل انما هي لمن قوله لولا لزم وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ملتبسا
وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الحال وعدم الجزم بانتفائها
فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية لعدم حصول
الناورث وخروج الوسن ونحو ذلك مما خلق الله العلم الضروري بانتفائها
وان كان من باب الممكنات دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه
تجب الرؤية عند وجود شرائطها الحصول من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل به
سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نم
وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان تكون الرؤيتان مختلفتين في
الماهية مختلفتان في اللوازم او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية
في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض الاوقات ثم لا يخفى ضعف ما ذكره
بعض المتنزلين من ان الشيئين اعني الدنيوية والاخروية لما كانا مثلين لم
تتساويا في الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تكون
منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي ولانه اذا قيل لنا ان هناك شيئا وقد وجد
جميع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا نرى لانتفاء شرط او تحقق مانع

غير ذلك

غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واضح الامام على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين
احدهما بناء على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى انا نرى الجسم
الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء
الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط او ارتفاع مانع لما كان كذلك
وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول
الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حال التفرق بانتفاء شرط او
وجود مانع لا يقال بل ذاك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول لو
لم تكن رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب بان اجزاء
الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض بما يمتنع فيه
البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني بانه دور معية لا تقدم **قوله**
الرابع هذه هي الشبهة السمعية واولاها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به
من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر اسنادا
الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة
النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والنظر باسناد اثبات احدهما
ونفي الآخر مثل ادركته وما رأيته واللام الموف باللام عند عدم قرينة
العهد والتعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير
وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه
احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان
الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب
الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا
بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول
كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك
يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين و
المنافقين ولذلك صح كلا كل شيء لا يصلح كل احد ولا اقبل كل درهم وبل والله
لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة

الى الكل او لانه نقيض لسلب العموم وان اعتبر النفي اولا ثم نسب الى الكل فلعموم
السلب وكذلك جمع المفرد حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي
القيد وقد يكون لتقييد النفي مثل ما ضربته تاديبا بل اهانة سلب للتعليل
والتعليل للنفي وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والحال للنفي
وما جاء في راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما جاء مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة
تكييف للنفي وعلى هذا الاصل يبتني ان النكرة في سياق النفي انما يعم اذا تعلقت
بالفعل مثل ما جاءني رجل لا بالنفي مثل قولنا الاجنس لا جنس النافية صرفا وان
اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد
مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام
نهاره وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسر وكذا بالليل نائم وان كان
ظاهره على نفي الاسناد لان المعنى ليلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيدا
للمنهي مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيدا للنهي اي طلب الترك مثل
لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل ما هو بمؤمنين لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد وما زيدا
ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص واغير الله احمد لاختصاص
الانكار دون العكس واذا جمعت والاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون
سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا للطلب
مثل صل لانك فرضية وزك لانك غني وهذا اصل كثير الشعب عزيز الفوائد
حسب التقرير والمحافظة عليه ولم ينبه المتقدم على ما ينبغي فلذا اشرنا اليه اذا تقرر
هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال
حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا لهذا المعنى وهو اللائق بهذا المقام على
نفي وثانيها اي ثاني وجهي التمسك ما لانه ان نفي ادراك بالبصر وارد مورد التمدح
مدرج في اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله
تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولا انه لا نسلم عموم الابصار وكون
الكلام لعموم السلب لكن لا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في

الدنيا

الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة
ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما
ما يرجع الى الافعال فقد يزول كالخلق والرزق والرؤية من هذا القبيل فقد خلق الله
في الغيب وقد لا خلق ثم لو سلم عموم الاوقات فمساق الظهور والرجحان وشك
انما يعتبر في العمليات دون العلميات وثانيا انا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو
الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب
المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا
يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته
فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه
نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركته
ببصري وما رايته متناقض انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم عن ائمة اللغة
ان ادراك الحاسة مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية
فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك بالمعنى الذي ذكرتم وهو
مستحيل في حق الباري مع انه لم يكن لتركه لا يدركه الابصار فائدة ولا تمدح وهو يدرك
الابصار جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان
من الحدود والنهايات واما ادراك الابصار فعبارة عن رؤيته اياها او علمه بها
تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثا ان المنفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه
والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا نسب الى الاشعري وضعفه
ظاهر لما اشرنا اليه ولان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون
لا الابصار فلا يمدح في ذلك بل لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار
هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه مدحا وبيانا لتنزه
الباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع **قوله**
بل ربما يدعي جوازها اشارة الى استدلال الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقريره
الظاهر من مبهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز
بحجاب الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم حيث لا يرى ولا مدح له في ذلك واعترض

بان ذلك لغاية عجائه هو اصل المدائح والكمالات اعني الوجود واما الموجود فيتمدح
بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم تجز رؤيته واجيب
بانه لا يمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات الثابتة كالاصوات والروائح كذلك
واعترض بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو
الوجود وجوزتم رؤية كل موجود واجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة
الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها
مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله واذا وصف بنفي
الرؤية فانما كان ذلك نفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على ايات الفضل والجلال
اعني قوله بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على ان
الرؤية لتصلح مدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز
الرؤية الخالي عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال تمدح له فاعترض
بانه يجب ان لا يزول فلا نرى في الاخرة لان زوال ما به التمدح نقص واجيب بان
ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات
الفعل لان الرؤية تخلق الله تعالى ونفيها خلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها
وزوال المدائح الراجعة اليها اذ لا يحصل بذلك نقص في القدم ولا نقص في الذات
ولما لم يستقم هذا على راي القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون ولم يحسن
جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء ان لا يخلق الله تعالى في
اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما دب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله
رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي
والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء
امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما يمتنع رؤيته
التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته لكن يعرف حدوثه ونقصه
كالاصوات والروائح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون
كل من قوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان
يكون المجموع تمدحا واحدا فليتامل قوله الخامس هذه ما به السـ

السمعية

السمعية وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عند سؤاله الرؤية بقوله لن تراني
وكلمة لن لنفي المستقبل على سبيل التابيد فيكون نصا في ان موسى عم لا يراه
في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل هو عموم الاوقات
واذا لم يره موسى عم لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون الكلمة للتابيد لم يثبت
ثبوته عن ائمة اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت فحيث لا يمنع الا المكابرة لكن
لا نسلم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم فالعموم فلا عبرة
في العمليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية
في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا دفعا للتنافي بين الادلة
قوله السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء سيقت الاية لنفي ان يراه احد
من البشر حين يكلمه الله تعالى فيكشف في غير تلك الحالة ونزلت حين قالوا للنبي
عليه السلام الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى
وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام
او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عم او على لسان ملك كما هو الشائع الكثير
من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما سيقت الاية لبيان انواع تكليم الله البشر
والتكليم وهي ما اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها فيبتني ان يحمل على حال الرؤية
ليصح حمل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه تنسيقا اذ لا معنى له سوى كونه
بدون الرؤية تمثيلا لحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية و
نزولها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وعملا بموجب الورود
اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف
اي كلاما من وراء حجاب واو يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من
الكلام ويجوز ان تكون الثلثة في موضع الحال قوله السابع تقريره ان
الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا
انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا

قوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو صارت رؤيته لما
كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا
لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات
وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عهدوا
من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى تبت اليك وانا
اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراة والاقدام على السؤال بدون الاذن او
عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان
كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج
فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عليه السلام هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي
واما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف قوله [illegible]
حاسة اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه هل يصح رؤية صفاته فقال
الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على
الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا عللناه بالوجود سيما عند الشيخ
حيث يجعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموما
مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراك ما بالشم
والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله ان الشم والذوق واللمس
لا تستلزم الادراك لصحة قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته
وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس
لا تستلزمها بل يمكن ان تحصل بدونها وتتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم [illegible]
يقم دليل على الوقوع لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس
والاولى الاكتفاء بالرؤية قوله المبحث الثاني اختلفوا في العلم بحقيقة
الله تعالى للبشر اي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من
من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزه خلافا

للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب او
الاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات
بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم
ولا عرض ونحو ما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان
ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين
والعلم به علم به لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه
موجود ليس بمعدوم لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات
وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه ولا شيء مما يعلم
منه كذلك ولهذا نفتقر في اثبات التوحيد اي نفي الشركة الى الدليل ولو كان
المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلي يمنع كثرة افراده
فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لان الذات المخصوص الذي يصدق عليه
انه واجب ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم
ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة
ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا
الافتقار الى اثبات التوحيد ويجاب بان هذا انما كان اذا امتنع فرض صدقه
على كثيرين وان كان المفروض محالا نعم يتوجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب
لا في هويته ولهذا يرى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع الاكتساب
بالحد والرسم سيما على انه لا تركب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان التشخص
لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له
سوى كونه ذاتا واجب الوجود بحيث كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير
ذلك من الصفات حتى اخبر المباحثة من المعتزلة وقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم
هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة الماهية والقول
بالماهية حرار حنيفة قال ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ولو ادرك لوقف
عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك
الماهية والخاصة وممن روى ذلك عن ابي حنيفة لم يكن اصحابه هذه الرواية

اشد الحاد وذلك لان الماهية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو يعني اي جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الانواع والافراد فالقول به سببه وفسره بعضهم بانه يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا خبر ونحن نعلم بدليل وخبر ومن يعلم الشئ بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلم من لا يشاهد وليس هناك شئ هو الماهية فيلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصة كما قال القاضي ان خاصته غير معلومة لنا الان وهل يعلم بعد رؤيته في الجنة فيه تردد احترازا عن التشبيه **قوله** ثم هو كاف اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته فانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والافعال والحكم على الشئ يستدعي تصوره من حيث انه محكوم عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست بمعلومة واياما كان ثبت المط ومنشأ الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كونها حقيقة الواجب وهذا الضابط العوارض والوجوه والاعتبارات ولذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات **قوله**

ابطال ادلة امتناع العلم بحقيقته تعالى

واما الجواز تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اي ماهيته الكلية المنتزعة من الموجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشئ وليس للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور الموجودة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فلا ينافي التوحيد بتعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والمحال الشخصية امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصورة فانهما

ان تصور الشئ

ان تصور الشئ اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقة البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكنه قد يفضي اليه كما سبق **قوله الفصل الخامس في افعاله تعالى** وفيه مباحث اولها في خلق افعال العباد يعني انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا يرى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله تعالى وايجاده ولا يجب في مثل هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى يشنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وهذا نظير ان يتمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد الفعل الى العباد لاثبات المدعي وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وتحرير المبحث على ما في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بقدرة خلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد

وقوع فعل العبد بقدرته تعالى وخلاف من خالفه في ذلك وبعض كلام بعضهم لزوم الجبر

لا فعال على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى انه تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فلزم فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا في ايجاد القوى والقدرة عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته ايجابا كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق وان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله وتجرأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقل بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال العباد بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لانا نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي بقي الكلام في معنى الكسب والقدرة لكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى

فالكنى

فالكنى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمي اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته وقال الامام الرازي هو صفة يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى وان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسمات بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعيينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذي خلقه الله في العبد وخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي بالامر الاضافي الذي يجب للعبد ولا يجب عنده وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به وما يقع لا في محل قدرته والكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليها وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا للافعال بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع

م يتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها
الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب و
وصف للعبد وليس بكسب له قوله لنا عقليات وسمعيات استدل
على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله مع وجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه
العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات
ففعل العبد مقدور الله فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم
اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد مر امتناعه في بحث العلل
فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت
قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها فيلزم
المحال قلنا جواز وقوعه بها ووقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال الذي هو
مح وفيه نظر ومن مليحات الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرته انه
ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون محوجا الى سبب لا بعينه لان
ما ليس بمعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فتعين ان يكون
محوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فيلزم افتقارها
كلها الى ذلك السبب والسبب الذي يستند اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا
بل واجبا فيكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا
بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور لله تعالى واقعا بقدرته وحده
انه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم
ترجيح احد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين
مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع
المستقلين واما ان لا يقع بشيء منهما وهو ايضا باطل لان التقدير وقوعه
في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة
الثانية فلا معنى للوقوع بها الا اذا وقع بها وهو مح وايضا لو وقع بقدرة الغير
لما بقي لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا
للرب وهو مح بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون مقدورا

لا معجزا

[illegible]

لا معجزا قوله الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد
والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص
هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة تستنكر
الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بما عليه العالم على علم
الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم تصدر عنه افعال اختيارية
لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي انسانا كان او غيره
يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الاحياز
والاحيان التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآنات التي فيها يتألف ذلك الزمان و
لا بالسكنات التي تتخللها تكون تلك الحركة ابطأ من حركة الفلك او بالحد الذي لها
من وصف السرعة والبطء ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم
مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع
التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب تصور
الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء
اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل
حركاتها واوضاعها التي بها يأتي بتلك الصور والنقوش قوله الثالث
لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن
من الترك لزم الجبر وبطل الاعتزال لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك
باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا فعلى الثاني
يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون
وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول
ان كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل
وهو مح او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالاخرة لا من
العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك
لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن

بالمستند ومحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الالزام
المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره
من غير جبر ولا نفس ان العبد ليس موجدا لافعاله وللمعتزلة هنا اعتراضات
احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك
لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا
الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا
وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم
قدم العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك
لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا انتقل الكلام الى حدوث
الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم معه الاثر فيعود
المحذور وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب
وقدحي العطشان لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من
غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذي
لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل معه
لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب
عن الاول بان كلامنا في حصول المشية والداعية الذي يجب معه الفعل
او الترك ولا اشتباه في انه ليس بمشيئتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله تعالى قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى
ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة
مختار وعن الثاني بان للباري ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل
في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره
بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا وتحتاج
الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها
وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح بان

الباري

الباري يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه
وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا يكون من العبد بل بمحض
خلق الله وح يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني بالانتهاء الى الجبر
والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع **قوله** الرابع قد ثبت
ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل
وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه
نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته ولا شيء من
الواجب والممتنع بداخل في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه
فان قيل يجوز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره
فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا يجب ان يقع بقدرته واختياره بحيث
لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غايته الامر
انه يكون بالجاره لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب
المعتزلة وقد اشرنا الى ان التفصي عن بعض الادلة الى الالزام دون الالتمام
ثم يرد بعض الدليل بفعل الباري لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته
واختياره ويمكن دفعه بان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند
ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة
في الازل بانه يقع في وقته وصالح ان تتعلق ح بتركه وليس ح سابقة
علم يتحقق الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل ان تعلق العلم
والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد وقد قرر الامام في المطالب
العالية هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل اولا وقوعه في وقته لزم
ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا
للازلي بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا متبوع بل القدرة
والارادة اذ بها التأثير فثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما
ابتداء او توسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن النقض يدفع عنه
قوله واما التمسك بما استدل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم

بكذا تعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد اما ان يريد الله وقوعه فيجب او لا
فيمتنع فلا يكون باختيار العبد ورد اولا بمنع الحصر لجواز ان لا تتعلق ارادة
الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وثانيا بمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى
من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجيء **قوله** الخامس لو كان العبد
مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى
سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع
شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير ان الحدوث عن الحركة والسكون
ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى
وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان
يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل
من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى
لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي
التفاوت في القوة والشدة ورده الامام بان المقدور لا يقبل التجزي
ولا التفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه كذلك
بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما يكون اعم واشمل
وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر وقد تمسك **قوله**
وقد يستدل للمتقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته
وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا او اختراعا لكان قادرا على اعادته
واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف
باختلاف الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة
بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالانشاء
الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون
خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او منع عدم قدرة العبد
على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا
على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع

بانه

بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بالغنا
الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا
على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان
او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منهما باعتراف
الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما تتعلق بالذوات و
احوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثير من
الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثير من
المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا
لفعله لكان احسن واشرف من الله خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل
القدرة على الايمان احسن واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهي خلق الله تعالى
قلنا فيلزم ان تكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر واقبح منه و
منها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة
ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله
على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقرير والتثبيت لانه عائد الى
الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون
على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك
الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه واما الشكر
على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء آخر
فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان
من شأنه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق
القبائح وارسال النقم لانه المالك فله الامر كله لا يقبح منه خلق القبيح فان
قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في
بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر قلنا وجهه على ما اشار اليه
ابو المعين النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كلاما من الله الى العبد على ما هو
الخير ولا من العبد الى الله على ما هو التنزيل بل من الله التعريف والتوفيق

والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المودة والتصديق
والاهتداء والقبول وهي مخلوقة هذا والاوجه ان يحمى عن الكتاب ويثبت ما هو
الصواب ثم لا خفا في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف فالاولى التمسك
بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الائمة لا بمعنى انه في نفسه محض اجماع
ليرد ان الحقائق العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا تثبت بالاجماع
بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم فيما سنده وان لم نقف على التفصيل
قوله واما السمعيات فكثيرة فان قيل التمسك بالكتاب والسنة موقوف
على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة وهذا لا يتاتى
مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس
والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب
صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بامتناع تلك القوادح ٦٥٤
وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاصلاح
انما هو على المعترضين لحجة الكتاب والسنة المتمسكين بها في نفي كونه تعالى
خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقفت حجيتها على ذلك كان دورا
قوله منها ما ورد في معرض التمدح جعل الادلة السمعية على هذا المطلب
انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل الورود
بلفظ الخلق لكل شيء او لفعل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او غير ذلك
فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا و
استحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه
لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج
القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من
دخل الدار ويكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه
قطعيا وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل كخلقه
في موضع المصدر كما هو الظاهر فيتحقق كل احد مثل خلقه في الجملة

وقوله

وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا تمسكا بالعموم
وبان قوله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان لم يكونوا شركاء
في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والا لكان ذكره بعد
نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود
من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة
ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا
صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق
له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وما اشرنا اليه من كون
الشيء اسما للموجود او مقيدا به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على
تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء
عليه وح لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا يبقى حمل خلقنا خبرا او صفة
على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق كذلك
خلاف الصفة قوله ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت
مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر
لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير اي وخلق
ما تعملونه فبقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه
من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما تعملونه من الاوضاع والحركات والمعاصي
والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها خلق العبد
او خلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلاة
والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر
لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية التي لا تحتاج الى مثل قولهم
الصلاة فعلون الزكاة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة
مما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل
ما تنحتون وما يأفكون في قوله فاذا هي تلقف ما يأفكون مجاز قطعا للاشتراك
واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل

الى المخاطبين بجميل ما المنازع قوله ومنها قوله تعالى هو الله الخالق
هذه ايات صرح فيها بلفظ الخلق الا ان في دلالتها على المطلوب نوع اختلال
وضعف لذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية
في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشان او ضمير اسمها تفسيره الله
واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا
على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ
لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا
الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف
باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات
الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي
والصوارف والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم
اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان
كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل
بالآية على نفي كون العبد خالقا للافعال على طريق نفي الملزوم اعني خلقه
للافعال بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من
قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية على
كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو
اللطيف الخبير فليتامل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم
من السماء لا يدل على نفي الخالق سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا
لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام بان ملائكة السماء لهم تاثير
في انزال الامطار وارزاقنا لنا بمعنى التمكن من الانتفاع بانواع النبات
والثمار كما قال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد
خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون
من دون الله لا يخلقون شيئا يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء
الذين يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله

فاروفي ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا
والا لكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات
المحسوسة ان اريد بالارادة الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة
والباطنة لكنه مبني على ان لا يكون الموصول اشارة الى الاجسام
خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم ما في الارض
جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى فان قيل على الوجوه كلها يجعل العبد موجدا للافعال لا خالقا
لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير البارئ عن الخلل وعلى الوجه الذي
تقدره وايجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا
ليس الخلق الا الايجاد على وجه التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص
وفعل العبد ربما يكون كذلك بل لو كان هو موجدا له لكان خالقا قوله
ومنها قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك فان جعل المتعدي الى
مفعولين يكون بمعنى التصيير اي تحصيل صفة مكان صفة فاذا وقع
مفعوله الثاني من افعال العباد افاد انها بجعل الله تعالى وخلقه والمعتزلة
يحملون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها
او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا احتمال
لهذه التاويلات عند المنصف قوله ومنها قوله فعال لما يريد هذه
آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته وهي
متعلقة بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها
هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر
قوله ومنها كل من عند الله هذه آيات مختلفة الاساليب في افادة
المطلوب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله
وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله اي جميع
الحسنات والسيآت من الطاعات والمعاصي وغيرها خلق الله تعالى
ومشيته لان منشأ الاصلاح اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل

رب اجعلني مقيم الصلاة واجعل ابراهيم ... [illegible]

يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

حيث لا يستحق ان يخفى على العاقل فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد
ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا
على سبيل الانكار اي كيف يكون هذه التفرقة او محمولا على وجود السببية دون
الايجاد لمناسبة الحكاية ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات حاصلة
من الله وتكوينه لكونها اشياء ومراده له ومن قوله تع كتب في قلوبهم الايمان انه
الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم ٦٠٨
في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تع الم يروا الى الطير مسخرات
في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه
فعل اختياري من الحيوان وامثال هذا اكثر من ان يحصى رب اشرح لي صدري
وما النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا والتاويلات البعيدة
عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سياتي من ابطال ادلتهم العقلية **قوله**
ومنها ما تواتر الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات
بقدر الله تع ومشيته وان كانت احادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة
علي وجود حاتم وكلها صحاح نقلها الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع
في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فمنها ما روي ابو هريرة انه قال
رسول الله صلعم احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا
من الجنة فقال ادم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده اتلومني
على امر قدره الله تعالى علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج ادم موسى
ومنها ما روى علي رضي الله عنه انه قال رسول الله صلعم لا يؤمن عبد حتى
يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن
بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روي ابن عمر رض
انه قال رسول الله صلعم كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روي
حذيفة انه قال صلعم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله
عليه السلم ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء

ان يقيمه

٦٠٩

ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضي الله عنه كان النبي
صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له
يا رسول الله اتخاف علينا وقد امنا بك وبما جئت به فقال ان القلوب بين
اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى يحركهما
والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة **قوله** واما المعتزلة القائلون
بان افعال العباد واقعة بقدرتهم وايجادهم استقلالا فافترقوا فرقتين فابو الحسين
البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المميزين
الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال
فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الاول ان كل احد يفرق
بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل و
الاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاولى
بقدرته وارادته بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته
واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد
الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار
الا الذي يحدث الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة
حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه
الموجد لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من
افعاله ولهذا اذا رمى العاقل يذم الرامي لا الآجرة الرابع انه يعلم بالضرورة
صحة طلب القيام والمشي من الصحيح السليم لا من الزمن والمتصل
بناء على صحته منه وثبات الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل
بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل
ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الجاز طفر الجدول
الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه
يطلب بالحد به المامور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى
عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهي وكذا التمني والتعجب وغير ذلك وكل هذا

او ادعاه ضرورة كما مر من ابي الحسين وزعم بداهة ان افعال العباد وقعت بقدرتهم

يدل على ان فعل العبد باحداثه والجواب ان هذه الوجوه لا تفيد سوى ان
من الافعال المسندة الى العبد ما هو متعلق قدرته وارادته وانه يجب
قصده وداعيته وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة نعم
بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت
بالله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب
ونحو ذلك ولا تفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فيه فظهر ان سند العلم
الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على ٤٦٠
هذه الدعوى وهي آية الدعاة حيث نسب جمع من سواه من العقلاء
الى السفسطة وانكار الضرورة اما السمعية والجبرية فظاهر واما القدرية
فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا للافعال نظريا لا ضروريا وذكر الامام في
نهاية العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف
فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل
على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين
المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال للاصول التي عليها
مدار امر الاعتزال خاف من تشنيع اصحابه انه رجع عن مذهبهم فلبس الامر
عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لا تمالك الاعتراف
بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله
لا ينافي القول بان قدرة العبد موثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله يستقل
بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني لانا نقول الحق لا
بالدليل المذكور للاصل بان ان القدرة الحادثة غير موثرة بل لبيان سلب الاستقلال
كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعد باعلمه
فمرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق
في الفعل بين ان يأمر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره بفعل يجب
حصوله عند فعل الله ويمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين
لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يحسن ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه

وان

وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا يحسن ما علم من القبيح
والظلم وفاعله ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل
عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب الاعتزال نظرا ان ابا الحسين
كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسألة وان مبالغته في دعوى
الضرورة فيها كانت على سبيل التعمية والتلبيس وزعم بعض المتأخرين من
المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعل مع امكان
الترك كما نعلم ان الله يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار
مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي و
انتفاء المانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الاتيان بمثله بالمعنى الذي ذكرناه لما عرفنا
عجزهم لجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي
صدور الفعل عن القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه
وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم
الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الحادثة
ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي نقول به اهل الحق ولزمهم
اما الحسن لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة وبطلانه ضروري وان لم يلزم
فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب
لان المفروض تساوي الامرين واما العلم ففرع اعتقاد الوجوب الا ترى انه
اذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قيل لانه خلصت دواعيهم فلو قدروا
لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال لا باستفادة اللازم على انتفاء الملزوم
ولهذا يستدل لنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة
قوله ومنهم من احتج عليه المتقدمون من المعتزلة على ان العلم بكون
العبد موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات
فترجع الى عشرة الاول وهو عمدتهم الكبرى وعدتهم الوثقى انه لو لم يكن
العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم مفاسد منها بطلان المدح والذم عليها
اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره ورد

الحجج العقلية على وقوع افعال العباد بقدرهم

بالمنع بل ربما يمدح او يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة وافراط
القصر ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون
فعلا للمامور ولا يدخل في قدرته بل ما لا يطيقه لمرض ونحوه حتى ان العقلا يعدون
منه وينسبون الآمر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق الحيوان
والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهوا وكذا
الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو خلق المعبود ولما
حتى ان من يعاقب على ما خلقه كان اشد ضررا على العبيد من السلطان
احق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد
الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبيا وانزال الكتب من السماء اذ
لا مطمع للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل
ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله وتولى
مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق من الافعال التي يطابق العقل
والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل
التي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقرا والاحسان وكفعل
النبي من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من
الاضلال والاغواء ومن السرور والصواب وكالتكلم بالتسبيحات
والدعوات المترتب عليها الثواب والاستعانة والتكلم بالدعايات والفحش والفجور
التي لا يورث الا اللوم والعتاب لان الكل خلق الله من غير مباشر للعبد لها
بطلان الفرق من الحركات التي يظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته و
التي يظهر منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حركه ومدد مثلا مع ان الكل
اضطراري منها بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجبرة النافين
لقدرة العبد واختياره لا على من جعل فعله متعلقا لقدرته وارادته وانما
يكسبه ويعيب عنه وان كان خلق الله تعالى ولا على من جعل قدرته مؤثرة
لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله على ان من الفسادات ما يلزم
المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد بنا على وجوب الفعل وامتناعه عند وجود

المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يدفع بطريق المعارضة ان
المدح او الذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن
والقبح وسائر العوارض وان الثواب او العقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا
فيما هو حقه لم يوجه سؤال لمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار
وان التكليف والبعثة والتهديد والوعد والوعيد ونحو ذلك قد يكون دواعي
الى الفعل او الترك بخلقه الله تعالى وان عدم احراق المتلبس في المحل به
الله تعالى لا ينافي احراقها بوجوه اخر الثاني ان كثيرا من افعال العباد قبيحة
كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم
لعلمه بقبحه وغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان
خلق القبيح ربما يكون لعاقبة حميدة فلا قبح بخلاف فعله وما يقال انه لا
معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشي فان الظالم من اتصف بالظلم
لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه
تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون خلق الغير
والجاره اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام
والما بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن
له داعي الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير
لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند
ارادته او يوجده عند كراهته وذلك ان نظم القياس هكذا لو كان فعل العبد
بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل
او هكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله لكن الملزوم حق
والجواب ان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع
واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم والعبيد
فتنتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون مع ارادة
الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة الرابع ان الله تعالى
لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فا

لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم الا فاعل الكفر والظلم وجوز
ان يكون البارى تعالى وتقدس كافرا ظالما سيما الكلام باطلا اما قاعدا الى غير
ذلك من الفواحش التى لا يستطيع العاقل اجراها على اللسان بل اخطارها
بالبال وهذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام والسوقة من المعتزلة ونتعجب
حتى وجدناها فى كتبهم المشهورة فتحققنا ان التعصب يغطى على العقول ويعمى
يعمى القلوب التى فى الصدور ولا ادرى كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامى
انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولا يدرون ان كثيرا من الصفات
قد اوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال ثم اذا ثبت بالدليل
ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد
فى اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام فى بعض الاجسام وكان قول
القائل لخصمه مذهبك باطل حقا لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم
لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويحملون قول النبى المتنزل
آدمنى او يطلبنك او اقتل على وما اشبه ذلك شركا بالمذهب ويعتقدون ان
اسناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة وبادروا فى ذلك حتى زعم بعض
من يعتقده السنة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل
السنة قوله واما السمعيات فكثيرة جدا حتى زعموا انه ما من آية
الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد نقله الامام الرازى فى سورة الفاتحة تكلمنا
عليه الباقى وبلغ الامد الاقصى فى التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق
ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها فى عدة انواع الاول الايات الدالة على اسناد
الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدا
من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذى
يوسوس فى صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع فى
شىء وزعم الامام انه لا مخلص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعى موثر
فى الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد
وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره

الادلة السمعية على وقوع افعال العباد بقدرتهم

الثانى

الثانى الايات الواردة فى امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم
على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصى ووعدهم الثواب على الطاعة
والعقاب على المعصية وفى قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالناس
ما حل بهم وللاتعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد
قدرة واختيار فى احداث الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الايات
المصرحة فى اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهى العمل كقوله
تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل
كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله به عليم وافعلوا الخير والصنع كقوله
لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى و
وفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء
الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين اخلق لكم من الطين
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر عم
حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب
انه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب حمل هذه
الالفاظ مجازا عن السبب العادى اى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة
وعلى هذا القياس او حمل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه
الافعال كما فى بنى الامير المدينة هذا فى غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته
والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم الايجاد
امر محقق مثل جعل الدرهم فى الكيس وجعل لزيد شريكا واما على راى الامام
وهو ان مجموع القدرة والداعية موثر فى الفعل وذلك المجموع خلق الله
من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال
الرابع الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة
ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون

بأنه بإسمك ان يسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم يلبسون
الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك فعلى مذهب المجبرة
لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته واصررت
وخلقت قدرة وداعية توجبها الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون
القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب
بن عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال ساعيا في ترويجه الى ابي هاشم الجبائي
ورفع قدره واعلاء ذكره حيث قال كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر
واراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى
يصرفون وخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول
كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل
وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان
ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون و
اضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب
ان المراد الموانع الظاهرة التي تعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت
على جهال القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء منكم ان يتقدم او
يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية
العبد مذهبنا لكن مشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله
وفي تعداد هذه الانواع وافرادها طالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما
المطالب العالية واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات وانتصر
في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدته
في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكياء
المعتزلة انه كان يقول فيما العدوان للاعتزال والاعدام الدست لنا واما دليل فيها
الارادة فقد اورده المواقف في عدادها فلا يعول عليه عندهم لتجويزهم وقوع
خلاف مراد الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد

حين

حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال ان الله يريد اسلامك
لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الغالب قوله
حاله يشير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان
الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليه فيها متعارضة
متدافعة فعول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من
العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن الامر والنهي
والمدح والذم وهاتان مقدمتان بينتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على
ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال
العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات
الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع
النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا تليق بالمتعالي عن النقصان
واما الدلائل السمعية فالقرآن مملو بما يوهم الامرين وكذا الآثار فان امة من الامم
لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين
حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا
اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا لمرجح يوجب انسداد باب
اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته
واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة
مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط
بحث القضاء والقدر [illegible]
للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني قوله واقعة بقضاء الله وقدره اجمع
من اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد
وامره ظاهر عند اهل الحق لما مر من ان الخالق لها اسمها او الخالق للقدرة
والداعية الموجبتين لها بمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى
فقضيهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند
المعتزلة وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى

وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت سكون القراآت
بالقضاء والقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها
من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء
والقدر وقالت الفلاسفة لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة
من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان
ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير مستعدة
لقبول صورتين فضلا عن الكثير وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة
بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
قدر بلطيف حكمته زمانا تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة
عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد
واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
قالوا ودخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع فان الموجود اما خير محض
كالعقل والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة
اكثر منه ولا يمتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية فان المطر
المحصنة للبلاد تخرب بعض الدور بالضرورة ووجب في الحكمة ايجاده لان ترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكروها
غير مرضي **قوله** ثم لا صلات في ذم القدرية فقد ورد في صحاح الاحاديث
لعن القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير و
الشر كله بتقدير الله ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه
وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد وليس بشيء لان المناسب ح القدري بضم
الثاني وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كلا من الله
بتقديره ومشيئته لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية
والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي عليه السلم القدرية

... القدرية وورود الذم عليهم [illegible]

القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى مناد في اهل الجمع اين
خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله
تعالى والشر الى الشيطان ويسمونهما يزدان واهرمن وان من لا يرضى الامور
كلها الى الله تعالى ويفوض بعضها فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى
وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدري
ممن يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي عليه السلم انه قال لرجل قدم عليه من فارس
اخبرني باعجب شيء رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا
قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاه الله علينا وقدره فقال عم سيكون في آخر امتي
اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى الاصبغ بن نباتة ان شيخا
قام الى علي بن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام
اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا
هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي
ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم
سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا
اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر
والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح
من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان
وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل
الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا
الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه وعن الحسن بعث الله محمدا الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله
وتصديقه قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها

لنا ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره وخلقه
وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب
والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فليتسلط ان هذا قول المعتزلة لا
المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروون
الظلم بنسبته الى مثل امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم وقد صح
انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره
وشره وانه حين اراد حرب الشام قال شعر يومي [illegible] فسواء قدم او
لا ياخذ حذرا ان يدفع الجدار ما قدره وانه قال لمن قال اني املك الخير والشر
والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله
فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله
فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال لقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلما
بلغ قوله اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك
ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت
فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين قوله فرع ذهبت المعتزلة الى ان
فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى
التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة
يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل
اختلافهم في ان المتولد هل يقع في فعل الله ام جميع افعاله بطريق المباشرة
وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك
ولما ثبت استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء بطل التوليد عن اصله والمعتزلة
تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد
كحركة اليد وحركة المتحرك باليد بمثل ما ذكروا في مسئلة خلق الافعال من وقوعه
على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي بل استحسان
المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والصناعة والبناء والكلام والدفع
والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات

مباحث التوليد من فروع مذهب المعتزلة

لانها

لانها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي
انما تكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه
لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد
الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر
قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان
كثيرا من ارباب الصناعات يجتهدون في اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم
وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعل بعد وجود السبب لان شان القادر
صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل الى الصيد
والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطأ في بعض الاسباب وعدم التمكن
من ترك الفعل لمانع مثل ايجاد السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل
فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الفعل والترك انما يكونان عند وجود
الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الذي يكون طرفاه
بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه آخر فالحركة اما ان تقع بمجموع القدرتين
فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحداهما فيلزم الترجيح
بلا مرجح اولا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القدرتين
باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما وانما يستقل باحداث حركة
ذلك الجسم في الجملة الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب
كما في حق الباري تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم
المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تاثير
للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد
واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حتى الجرح
وانتهى الى زهوق روحه بعد شهور واعوام فهذه الشرائط والآلام افعال
وحدث بعد ما صار الرامي عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط في بقاء
القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد

تأثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع ساسا المحل
القدرة الحادثة لا يكون معدوما اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان
خلق الله ثم انظر الى الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها هل تسد ذلك ام ينتهض
بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم قوله المبحث الثاني مذهب اهل الحق
ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من
السلف وروي مرفوعا الى النبي صلعم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكنهم
منعوا من التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال
انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وصار المعتزلة
في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان
وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف
مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك من في قلبه ذرة من عبادة حكي انه دخل القاضي
عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال
سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه
الا ما يشاء والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم
واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا
اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشيء
لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبد والخصم وكفى بهذا نقصا وتمسك
لنا على ارادة الكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة
ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته
لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا
والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له في
نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة جاز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع
البتة وبان من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه
لا يريد قتله بل موته والجواب ان هذا نفي للارادة بمعنى الصفة التي شأنها التخصيص

شمول الارادة لكل كائن وعدم تعلقها بما ليس بكائن

والترجيح

والترجيح واما الآيات والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى
ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا كانما ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله
يريد ان يغويكم لو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهداكم اجمعين اولئك الذين
لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم
وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعوا
الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تأويلات
فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويحكم انهم فيها محجوجون
وبها محجوجون ولظهور الحق في هذه المسئلة كاد عامتهم يعترفون وجرى
على السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر
الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها فسروا
فقال العلاف معناها خلق الايمان والاهتداء فيهم بلا اختيار منهم ورد بان
المؤمن حينئذ يكون هو الله تعالى لا العبد على ما زعمهم في الزاما حين قلنا بان
الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك وقال
الجبائي معناه خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة
لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الآيات
دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه ابو هاشم
معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا
فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على ان
قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم
من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه اراد
الكل يستحق الحكم بملء جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم
عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم
في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول

ان ارادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه تعالى
الامر انه خفي علينا وجه حسنه الثاني ان العتاب على ما اراده ظلم ورد بالمنع
فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع
اذ ربما يكون غرض الامر الامتحان بالمامور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له
هل يطيعه ام لا او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان و
كالمكره على الامر بسبب اموال وكذا النهي فان قيل مامور السلطان مبادر الى
المامور به معللا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة واما
معلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله لكان حقا
لان معناها تحصيل مراد المطاع لو ورائه منه وجودا او عدما ورد بالمنع بل
هي موافقة الامر وانما يرد ورسمه علمت الارادة او لم يعلم الخامس لو كان مرادا
لكان قضاء فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه بمعنى
لا قضاء وجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضا
الواجب الرضى به هو المقضي من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الهيئة
الراتبة لله تعالى ثبت بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا
بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر
وفيه نظر السادس الايات المشاهدة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد
على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما
للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما
اشركنا نحن ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية وذلك ان الله تعالى ذم المشركين
ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشية الله وكذبهم واباءهم في ذلك وعابهم على
وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور
منه الظلم لان ما يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه فالاتيان نفي للظلم نفي
لازمه اعني الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الا مرادا وليس فيهما
انه لا يريد ظلم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه واما نفي الامر

والرضا

والرضا والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضا من الاستحسان وترك الاعتراض
وارادة الاثام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه و
يعاقبه عليه ولا يرضاه واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية
وتمهيد العذر في الاشراك كما اذا قال الدهري استهزاء بالسني وقصدا الى الزامه
لو شاء الله رجوعي الى مذهبكم وضلالي في عقائدكم لرجعت والدليل على انه
قال تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فحمل ما لهم بكذبنا الا كذبا ورتب عذابا
الانا على تكذيبهم لا كما ذهب اليه المستدل ولهذا صح في اخر الاية بنفي سننه هذا اتهم
انه لو شاء لفعل الله ازالة للوهم الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة
والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها
مرادا انه عام للتقطع بخروج من مات على الصبي والجنون فليخص من مات
على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان علمهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه
عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون
فكانه قال ما خلقتهم لينفعوني بل لامرهم بالعبادة او ليتذللوا الي اما بالنسبة
الى المطيع فظ واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله وان
حرص وامترى كذا في الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التاويل
الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فيكون الاية على عمومها على انها يعارضها قوله
تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم
ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض
فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل الفعل لهذا الغرض الناشئ منها
على خطابه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا
انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك
سهوا وعشا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
جعل السيئات مكروهة فلا يكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد

بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مراده بان المعنى انها مكروهة
عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى ليلزم الحجر واما جعل المكروه
مجازا عن المنهي فلغو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهي قوله

معاني الحسن والقبح وبيان محل النزاع فيه

المبحث الثالث في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال الباري مع
انها لا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي نذكره اعني المأمور به والمنهي عنه نظرا
الى انها خلقه ومن اثار فعله والى انها تستتبع الحكم بان افعال الباري
اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان
وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل
وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم في
نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما
النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله
المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا ومن لم يتعرض للثواب والعقاب
على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم
بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فحسن وما ورد
النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب
جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل
جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان
قيل فاي فرق بين المذهبين في هذا القسم قلنا الامر والنهي عندنا من
موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبح وعندهم
من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي اذا
وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته
ثم لكل من الفريقين تفريعات في الحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري و[فعل]
عن الغافل والطفل دون المكلف وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح

وفوائد

ادلة النافين للحسن والقبح العقليين

وفوائد اصول شرح مختصر الاصول قوله لنا وجوه تمسك اصحابنا بوجوه
يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات
فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا
لم يعذب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم
في وجوب تعذيب من استحقه ادامة لعموماته واللازم باطل لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل
لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم
وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا
قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن
من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه
تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضي الى الترجيح بلا
مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان
من العبد ينقل الكلام اليه ويتسلسل فان لم يكن فعنده ان لم يجب الفعل
بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل
اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح
والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب
الا عند ابي الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب
الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد بينا في الدليل
لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال
العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض
بانه استدلال في مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل الباري فقد عرفت
جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور
ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انجاء نبي من الهلاك فانه يجب قطعا
فيحسن وكذا كل فعل جاز مرة وحرم اخرى كالقتل والضرب حدا او ظلما واعترض
بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم

ارتكاب

ارتكاب اقل القبحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الاتيان بها
لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخلص بالتعريض والا فنفى المعارض
سدود صد عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانقاذ
الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع
لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين فى اخبار من قال لاكذبن
غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب فى الغد قبحه
واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب فى الغد حسنه ومع تقرر
اجتماع المتنافيين فى اخباره الغدى كاذبا بانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق
الكلام الاول حسن اولانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون
ترك حسن مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستلزام على
انحصار الاخبار الغدى فى هذا الوجه وقد تقرر بانه اما صادق واما كاذب
واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن
حسن وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن اوقبح ذاتى ويمكن تقرير الشبهة
بحيث يجمع الصدق والكذب فى كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا
قضية يكون محمولها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيلازم فيها الصدق
والكذب كما نقول هذا الكلام الذى اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها
يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك فى صورة كلام غدى وامسى
فيقال الكلام الذى اتكلم به غدا ليس بصادق او لا شئ مما اتكلم به غدا بصادق
ثم يقتصر فى الغد على قوله ذلك الكلام الذى تكلمت به امس صادق
فان صدق كل من الكلام الغدى والامسى يستلزم عدم صدقها وبالعكس
هذه مغلطة تحيرت فى حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولذا سموها مغلطة جذر
الاصم ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروى الغليل وتاملت كثيرا
فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق والكذب كما يكون حالا للحكم اى
للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللائق فى جميع القضايا فقد يكون حالا
اى محكوما به محمولا على الشئ بالاستقلال كما فى قولنا هذا صادق وذاك كاذب

ولاستا قضان

ولا تناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد او محمولين على موضوع واحد
فاذا اعتبرا احدهما حالا للحكم والآخر محمولا لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما فى قولنا
السماء تحتنا صادق او كاذب او صفيا كما فى الشخصية التى هى مناط المغلطة
فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام
صادق فيتبع الصدق محمولا للشخصية لا حالا للحكم وانما حال حكمها الكذب على
ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية التى هى حكم النقيض وحكم الشخصية
التى هى الاصل لم يجتمعا حالين لحكم ولا محمولين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة
وح فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع
احدهما الى الحكم الشخصية والآخر الى موضوعها لكن الصواب عندى فى هذه
القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان الفعل
حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم و
بما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل
الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودى غير قائم بنفسه وهذا
معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظ واما الوجود فلان نقيضه لاحسن و
هو سلب اذ لو لم يكن سلبا استلزم محلا موجودا لم يصدق على المعدوم انه
ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبا كان
الآخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذى
هو العرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان
عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صورة السلب اعنى اشتماله حرف النفى
لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا
يصدق على افراد بعضها وجودى وبعضها عدمى كاللاممكن الصادق على
الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتى له مع اجراء الدليل
وانما لم يتعرضوا الدليل بانه يقتضى ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعى للزوم
قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعى عند المحقق تعلق لا عرض ويتعلق
بالفعل لا بصفة له وقد مر ذلك فى شرح الاصول السادس لو اتصف الفعل

شبهة جذر الاصم

او قبح لذاته او لصفاته وعلى هذا لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع
وجه اللزوم انه لابد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح
عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه ويسمى
للاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه
متمكن منه ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينافي الاختيار على ان الحكم عندكم
قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا
بالافعال السابع قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه كان
سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعي
في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح والحسن عند الحصول ولهم
تمسكوا بوجوه للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عمدتهم
القصوى ان حسن فعل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق
عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية
وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك بحسب اصطلاح
اعراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يستقل بالعقل
لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه
متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى
ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها وتعلق المدح والذم في مجاري العقول
والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل اعتراضهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفاعله مدخل
في استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم
واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه
الثاني ان من
كمن وعد المستمع بالاستقبال بوداد الآخرة والثواب والعقاب الثاني ان من
استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستقرار
الشرائع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا
لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور
للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس

من كونه

من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل
غرض ذلك الشخص والنزاع حاصة لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب
مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء
من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما التطلع بذلك عند الفرض والتقدير
فيتوهم انه قطع عنده وفرع المقدور المفروض وقد اوضحنا الفرق في فوائد
شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه
يتصور مثل تلك الحال لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق
نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق
والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله
بل على ما هو المتنازع بل لا مر آخر الثالث لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع
لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبكذب
ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان
الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل
والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي
دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق
الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين وصاحب
المقاصد له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن
زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس
ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبح واذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا
نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب
الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد سبق في بحث
الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو لم يقبح من الله
شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب
ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس
انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشركه

وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث
بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد
والجواب ان مبنى القطع على استمرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات بانه
في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل
السادس لو لم يكن وجوب النظر وما له اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبيا
وقد مر جوابه ولكثرة هذه الشبهة ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية
الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو راي المعتزلة كوجوب
اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وحرمة
الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف
بصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام
قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن
والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك
من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب
بالنظر الصحيح في البعض قوله المبحث الرابع لا خلاف في ان البارئ
لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون
ذلك بالشرع ولا يتصور في حقه واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه
يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه
فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان
خلق القبيح ليس بقبيح بل الموجب للقبائح الفاعل لها فان قيل فلا يفعل الحسن
ايضا لانه لا حكم عليه امرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد
الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله
تعالى واما اذا اكتفي في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر ظاهر فان
قيل الذي نفي من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان ليس من افعاله
ما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة
انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم

لا يجب شيء ولا واجب عليه خلافا للمعتزلة

على

عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نسلم انه يستحق الذم عقلا على
فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لا نسلم ان شيئا من افعاله يكون
بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا تهتدي اليها
العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك
وهو ينافي الاختيار ولو سلم فلا نزاع في مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل
الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى
الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في
العاديات بانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان
جائزا والجواب ان الوجوب مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل ما يعتقدونه
واجبا جهالة وادعاء من شرذمة بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها
الله تعالى لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به الشارع من افعاله
واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة قوله المبحث الخامس
جمهور اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض
من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يجب منه شيء او يقبح عليه
فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل
الخالي عن الغرض عبث وما شابه ذلك وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم يجب عليه تركه
والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض
جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمجانين يستقبح ذلك بل البهائم ايضا
بلسان الحال حيث يحاربون بالقرون والاذيات وكثير من الاعضاء عند
عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة الطبع والم ومشقة ونفرة لا قبح
بالمعنى المتنازع ومنهم من استدل بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء
حتى الذاهلين عن النواهي الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف
الموالي عبيدهم بما لا يطيقونه ويذمونهم على ذلك مطلقا بالعجز وعدم الطاقة والجواب
ان ذلك من جهة قطع المستحسن بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل
ذلك ينافي لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب افعاله لما ليس

عدم امتناع تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة في ذلك

عن الغرض واما المعتزلة فحكم ومصالح لا تهتدي اليها العقول فان قيل كلامنا في تكليف
المحقق والمعاقبة على الترك لا في التكليف لا لغرض كما في التحدي قلنا نحن ايضا
انما نستبعد احتمال اسرار اغراض في ذلك التكليف وفي ثبوت استحقاق العقاب

قوله والمتنازع فيه يحرر محل النزاع على ما هو راي المحققين من اصحابنا
فانه حكي عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس
وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به تكليف
بالا يطاق فنقول مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم
وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن
الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه فقد عاصيا اجماعا
واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز
التكليف به تردد على انه يستدعي تصور ما كلف به واقعا والممتنع لا يتصور
واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما
يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع 684
ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم
العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء
وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما يمكن
في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود
الى السماء هذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق
الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار
عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القران فانه لا نزاع في وجوده
كونه مما لا يطاق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد من هذا الجواز ان يخلق الله
فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف لم يقع نزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز
تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد من هو جماد
ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فنفي بحكم الاستقرار والاشارة
مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات

المذكورة

المذكورة في كلام القوم ليس لم يرد على المتنازع اما للناس فمثل قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله تعالى او اخبر
بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون
اللازم قلنا ان منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض
كالعلم او الخبر فما جاز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال
هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا نتوسط واما للمجوزين
فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله فاتوا بسورة من مثله وذلك
لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله وقدرته فلا يكون
بقدرة العبد فهو بمعنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون
متعلقا لقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق لقدرته وان كان واقعا
بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف
الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب
والالات لا الاستطاعة الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذان
الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من علم
الله منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر كلف بالايمان وما جاء استحالة لزم ثبوته
لو امن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت كافرا
بان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا بدل علم كان علم لا تغير علم الى جهل كما اذا
قدرت الان بالتبيح اما بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا مسلبا
من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لا انا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت
كافرا فمع بقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى
بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع
فلا يكون الدليل على هذا التقدير واردا على محل النزاع واما على تقدير كون المحقق
فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز وواقع قال امام الحرمين
في الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا
قلنا قال بعضنا ذلك واقع شرعا وقلنا قال بعضنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى

امرابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن
فقد امره بان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكر الامام
الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول
العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع
العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك لحصول عدم الايمان
واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان
وهو ممكن في نفسه متصور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسبق علم او
اخبار للرسول بانه لا يؤمن فيكون ما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر 686
لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين ثم
بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا
في غاية السقوط وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة
عما وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا
بالتكاليف قوله المبحث الرابع ما ذهب اليه الاشاعرة من ان
افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته عموم السلب
ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها
سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى انه ليس بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان
احدهما لو كان الباري فاعلا للغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل
ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه
وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا يتم الملازمة لانا نقول
حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا
للفعل ضرورة وح يعود الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير
وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا له ابتدا
بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما
من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالتبعية والتبعية

النعص

النعص لا نقال بمعنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن
لا انه يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا اخر على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي
توقف حصول البعض على البعض كالحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الكل
يصلح ان يكون غرضا للفعل ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له تعالى
من غير شيء من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان ايصال
بعض اللذات ربما لا يمكن الا بحصول وسائط كالاحساس ووجود ما يلتذ به
ونحو ذلك ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون
غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل
خلود الكفار في النار لا يعقل فيه غرض لاصلا والحق ان تعليل بعض الافعال
سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات و
تحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل
الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية و
لهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا
يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث قوله حاتمة ذهبت المعتزلة
الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من مات على الكفر او الفسق
هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع التعظيم
بان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا ضا في ان للافعال والتروك الشاقة
تأثيرا في اثبات الاستحقاق بشهادة الايات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب
واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله
جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى
وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون
الى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة المعقول اما اولا فلان الخالي عن الغرض عبث
لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا
لانا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث

على ارتكاب طريق الاستدلال حيث لو خولف ترتب عليه العقاب اضرار
واضرار غير المستحق للمصلحة ظلم مستحيل على الله تع فالتعريض لتلك المنافع
والتمكن من اكتساب السعادة الابدية هي الجنة المحسنة للتكليف ولا يبطل
حسنه تفويت الجاهل او الفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب
او لا بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يجب
من الله شيء فظاهر واما على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة
الغير من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة وغلطهم انما نشأ
من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المعاد والمنعم به
لائقا بحال المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا تعد جودا
ولا تحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعيم الى غير من عمل الصالحات من
هذا القبيل ولا مناف فان هذا انما يكون لو على نفس التكليف واما على تقدير
عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ونهي فكيف يتصور قبح انما هو بسرور
دائم عليه من غير تطرق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال
لا يدل على ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تع
دائرا مع العمل كيف وجميع الاعمال لا تفي بشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف
يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد
تصديق القلب في آن فات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات
الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات
القلب واحوال الاخرة الذي سماه الامام محيي الاسلام علم السر وثالثا بانه كيف
لزوم العوض فلانا نسلم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض
الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل
ان يكون امرا لا تهتدي اليه العقول وهذا يدفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار بمثل
تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف
في خالص ملكه ورابعا بان العمل والثواب على ما ذكرتم بمنزلة اجارة ولا بد
فيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف الالف لاجرة المثل والحق

ان على القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى تسكيل الامر في تكليف
الكافر للقطع بانه اضرار من حيث انه الزام افعال شاقة لا تترتب عليها نفع
بل استحقاق عقاب دائم وان كان ذلك ناشئا عن سوء اختياره ولا مخلص
الا بمثل قبح خلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه نفع لا يحصى وكون
تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله في معرض الثواب وتمكنا
من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحقاقه
العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان متعينا لولا هذا التكليف واجاب بعض
المعتزلة بان لنا اصلا جليلا تنحل به امثال هذه الشبهة وهو انه قد يقبح
الفعل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد الاستقباح
استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر من خرق السفينة وقتل الغلام
وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر عن ارتكاب المنكرات
وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى
وتقدس واليه الاشارة بقوله اني اعلم ما لا تعلمون حيث تعجب الملائكة من
خلق آدم ع وتعجبهم من خلق المفسدات وابليس وذريته ونحو
ذلك قلنا اذا انا نعلم ان هذا الاصل عليكم لا لكم والله اعلم قوله الفصل
السادس في توابع الافعال وفيه مباحث قد جرت العادة بعقيب مسئلة خلق الاعمال
بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فمعدنا لها فصلا
وسميناه بفصل توابع الافعال لاشتماله بمباحثه على ان الله تعالى هو الخالق
لكل شيء وانه لا يقبح منه شيء قبيحا وان يجب عليه شيء قوله البحث الاول
الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق يوصل الى المطلوب
ويقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة
على الطريق الموصل والاشارة اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه
يقال اضلني فلان عن الطريق وقد يستعمل الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله
تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تع واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم
الى الطريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الانابة

معاني الهدى والاضلال

كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد
في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال بمعنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى
فلن يضل اعمالهم ومنه ءاذا ضللنا في الارض اى هلكنا وقد يسندان مجازا الى الاسباب
كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن
كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كبير نزاع وانما الكلام في الآيات المشتملة على اسناد الباري
تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك
كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من
احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهدي الله فهو المهتدي ومن
يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء
يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم في طغيانهم الى غير ذلك فعند اهل الحق الايمان
والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده فلا فائدة للمعتزلة بناء
على اصلهم الفاسد انه لا يخلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم
والعقاب حملوا الهداية الى الارشاد الى الطريق الحق بالبيان ونصب الادلة او الارشاد في
الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضلال
او الوجدان ضالا والطبع على بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يصلح التعلق بالمشيئة
وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي
[illegible] وبعض معاني الاضلال لا يناسب الهداية حملوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة
الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا كانه باقداره
وتمكينه ولا نجعلهم بواسطة [illegible] المثل في قلبه بكفر او بواسطة [illegible] اعني
هي الاستلذاذ [illegible] ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على
الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر
الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى تشهد للقائل بان اضافة
الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي قوله

البحث

اللطف والعصمة والتوفيق والخذلان

البحث الثاني اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية
والعصمة هي التوفيق بعينه فان عممت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت
توفيقا خاصا كذا ذكره الامام الحرمين وقال ثم الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على
المعصية وبالعكس وهذا على ان القدرة مع الفعل وتنسب نسبته الى الاكثر
على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب
وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس
الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ورد بانه لا يستحق المدح
بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار
المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منها مع تمكنه في الحالين وان كان مقربا
من الواجب او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا او
المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال
التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة
لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما او اللطف
هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده قوله المبحث الثالث الاجل

الاجل اجلان امر وجودي والمقتول ميت باجله

في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران
او آخر الشهر ومنه قوله تعالى فقضى اجلا واجل مسمى عنده فبعضهم يحمل الاجل المدة
المعينة وبعضهم بان ان يحل الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله
في آخر مدة الحياة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان
فيه ثم [illegible] ان المقتول ميت باجله اي موته كان في الوقت الذي علم الله
تعالى في الازل وقد يحاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد فيه مباشرة
ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع
باستداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالفت في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم
الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى
اى مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول
فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب الفعل الذي اجرى العادة

وكانه يريد بالقتل المتولد منه وحملها نفس بطلان الحيوة وخص الموت بما لا يكون
على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل الآية لكن لا اعتماد
في ان الميت مات حتف انفه ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو
فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تع وزعم الكعبي منهم ان القاتل قطع عليه الاجل
وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تع موته فيه لولا القتل
وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث
الدالة على ان كل هالك يستوفي اجله من غير تقدم ولا تأخر وعلى تقدير عدم القتل
لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تع
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وبقوله عليه السلم لا يزيد في العمر
الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا
لذلك المعمر بعينه كما تقول لي درهم ونصفه اي لا ينقص من عمر شخص [illegible]
وسائر موارد اسناد واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد
الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة
الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تع
مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدره الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة
والنقصان وهذا يؤدي الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد وتمسك
الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل ذما ولا دية ولا قصاصا ولا ضمانا
في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث شيئا بل امر الاباسرة ولا [illegible]
وبانه قد يقتل في الملحمة الوف يقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب
عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه
القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور الشهادة وعدم القطع بالاجل حتى لو
علم موت المذبوح باخبار الصادق او ظهور الامارات لم يضمن عند بعض
الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق
والحرق وتمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل مقدر الله [illegible]

لامر على وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تع بانه
لا يقتل ومعه لا نسلم لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت
لولا القتل لانه تقدير لعلم لا تغيير بان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة
في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان فسر ببطلان الحيوة بان لا يترتب
على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظيا على
ما رآه الاستاد وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته
بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء
اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق
في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى
وقت هو اجل له فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني
القطع باستمداد العمر الى امد وقد قال كل ان الامرين المعنى من كلام الفريقين
اجيب بمنع اللزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا بل
يكون متصلا بمن القتل او بعده وهذا ظاهر واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل
المقتول حينئذ يتعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر محال لا يبعد ان يستلزم محالا
هو انسلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانما القطع بكون ذلك
الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل
عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش
الى امد هو اجله اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية بحسب اسباب لا تحصى من الامراض
والآفات قوله المبحث الرابع الرزق في الاصل مصدر يسمى به المرزوق
وهو ما ساقه الله تع الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب
وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع
فيقال نحن ملكه ساقه يمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى
هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه
خلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما رآه المعتزلة

مبحث الرزق [illegible]

وبعض اصحابنا نظروا الى ان انواع الاطعمة والاشربة تسمى ارزاقا وتوهموا الا
من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري التمكين من الانتفاع
وفي المعنى ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما
ابيح للضيف مثلا فليس له ان ياكل ومن فسره بما ساقه الله الى العبد فاكله
لم يحمل غير المأكول رزقا ظاهرا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى
ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتسمية بالملك يشمل بطرده
ولا ينعكس لدخول ملك الله وخروج رزق الدواب بل العبيد والا
مع الاطلال بافي تفسيره من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك
اي المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة و
لا يشمل ملك الله ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لا يرد
هذا من قيد الانتفاع لخروج ملك الله ظاهر ومن فسره بالانتفاع اراد
المنتفع به او اصل الرزق مصدر لا بمعنى المفعول اي الارتزاق هذا ولما كان
الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا
عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم ياكل طول عمره
الا الحرام لم يرزقه الله وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا
على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض
عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما قالوا لكم
سواء ما لو كان الحرام رزقا لما صار رفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه ملنا
ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة
الاسباب فان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد
يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك
عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي
كالغصب والسرقة والربا **قوله** المبحث الخامس السعر تقدير
ما يباع به الشيء غلاء كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على
المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان بلا اختيار

للعبد

للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس وبالمواضعة
كاضافة السلطان وبيع السائم وادخار الاصناف ونحوها فانها الى الله
فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال
افعال العباد تولدا كما مر ومباشرة كالمواضعة على حد من الاثمان **قوله**
المبحث السادس كلام في وجوب شيء على الله تعالى العاملون بوجوب
اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام في تفاصيلها منها
ما عدها الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او تحصيل الطاعة فيه ويسمى المحصل
وذلك كالارزاق والاجال والقوى والالات واكمال العقل ونصب الادلة وما
يشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء
الصارف وتارة بان تركه مخل في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا
على الوجوب بوجوه الاول انه مريد للطاعة فلو صار منع ما يحصلها او يقرب
منها لكان نقيضا لمراده وهو سفه وورد بمنع الملازمة ومنع ان كل مأموره
مراده الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان بالمأمور به وبعض
الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المأمورات
مرادا او غرضا وتعلق بعضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل
للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل
الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نسلم ان ايجاد القبيح قبيح
وعدم الرابع الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد
بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون
مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر
ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف
واجب فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر او الفاسق لا لطف له فلذا
اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف
في ايمان زيد لطفا في ايمان عمرو فليس في علم الله تعالى ما هو لطف في

معنى اللطف ووجوبه على الله

تشاء

حتى حصل ايمانهم وردّ بالنصوص الدالة على ان اشناد ايمان الكل شيء على
مشية الله تعالى ذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو
شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل الناس امة
واحدة فلو شاء لهديكم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيما في اواخر
سورة الانعام وحملها على مشية القسر والالجاء اجيب والقتل عن ائمة
السمع ابدا والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم هدا الله
لا يدل على ان تعلق الامور بمشية الله كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله
ما اشركنا ولا اباؤنا عناد منهم وتلوين به وتسويه بين مشيته ورضاه
وامره على ما بالواصبين فعلوا فاحشة وقالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها
الثاني انه لو وجب لما اصبح اسرع لسماوه الشمس وسماؤه الشمس
حيث لا نطيع الله لان ذلك اسقاط واغراء على المعصية وهو قبيح
لو في حق من علم الله تعالى انه لا يجدي عليه اللطف الثالث انه لو
وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف ويدعو
الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف المظلوم وينتصف من الظالم
الى غير ذلك من الالطاف **قوله** الثاني العوض هو نفع خال عن التعظيم
يستحق في مقابلة ما ينزل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام وما يجري
مجرى ذلك يخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا
النفع المتفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح
لكونه ظلما يجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزال الالام على العبد وبتفويت
المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكوة وبانزال الغموم التي لا تستند الى فعل
العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او
فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامره العباد
بالمضار كالذبح لمثل الهدي والنذر او اباحته اياها كالصيد او تمكينه
غير العاقل كالوحوش والسباع من اضرار العباد لا بمثل الم الاحراق
من التي صب في النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب

معنى العوض والكلام في وجوبه والانتصافات لا واحد فيه

خلق

خلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جري العادة فالعوض على الملقي والثاني مما
شرعا فعل الشهود فعليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض
على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه فالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة
فرق الله تعالى اعواضه الموازية لظلم الظالم على الاوقات المسالة على وجه
لا يتبين انقطاعها لئلا يتالم او يتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب
انقطاعها لئلا يتالم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى بالاعواض جزءا
من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات
المسالة لئلا يسقط له ويسرّ والظلم يصدر عمن يحسن لا يشتمل على نفع او دفع
ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جري
العادة كجرح العقاب ومشقة السعي والحجامة ودفع الصائل واولى
الله تعالى الصبي المملوء النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او
دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا فيجوز صدوره عن الله تعالى من
غير عوض عليه ثم للمعتزلة في بحث الالام والاعواض فروع واختلافات
لا باس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء لسيئة لم يعوض لا عوض عليها
وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف
فانه كان له حسنات اخذ الله من حسناته واعطاها المولم عوضا للايلام
وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم
يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام العوض
وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجا اليه
بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوها فالعوض على الله تعالى والا فعلى
المولم عند القاضي وعلى الله عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع يعلم اولى
اغراء على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما عدل من الى طالما
المكلف فاكلهم ثم اخذ نصره ولا قاضي ما ورد في الحديث من انه يؤخذ للجماء
من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب ضمانها عن تلك المضار واجيب بان
الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها

يكون بانشار العوض مرعنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشي عن السباع
والاموال عن الضياع حتى لا يجب منع الهرة عن اكل الحمام والعصافير بل
مدحهم لكونه سببا للهرق بها الكهم الا اذا ما لم يطلب العامل بالاعراس بحسب المنع
دفعا للضرر به سالم طلبه ومنها ان الايلام بامر الله تعالى كما في استعمال البهايم
او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه مع تاخير الاقتصاص الى دار الجزاء كما في المظلوم
عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها انه اذا استوى لذه والم في كونها
لطفا فالجمهور على انه يتعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تضمن طرفا
للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يخير بينها كما يتعين لان الايلام
يكون عوضا ولطفا فيخرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق دائما
عند الجبائي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيجب عوض آخر وهلم
جرا ومنقطعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل
لان العقلاء قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه
هل يشترط عند ايصال العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء
على ان الغرض منه مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب مع التعظيم فلا
بد من علمه بذاك ومنها انه هل يجوز التفضل بمقدار عوض المظلوم عن الظالم
بناء على ان حقه في الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان
حقه في الاعواض الواجبة ولم يصل وانه لو جاز التفضل بعوضه لجاز
ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله تعالى
لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير تفضلا بخلاف
الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي
لا يصح كما لمجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحة
الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه
من غيره لكن شبهة الجهالة في ذلك متأكدة ومنها اختلافهم في ان العوض
هل يجب ان يكون في الآخرة وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز
في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على التخصيص وفي انه هل يجوز التفضل

بل

بل الاعواض اشتراكه عند سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل يجوز الالام
ويحسن المحض لمجرد العوض كما هو راي الجبائي بناء على ان العوض اللازم
المستحق يزيد على التفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا يدفع ذلك من
الظلم ما لم يكن في الزجر عن القبيح ولطف بحسب الاسقاط والاعتبار كما هو
راي الصيمري ام لا بد من كلي الامرين كما هو راي ابي هاشم بناء على انه لما
جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام لمجرد العوض عبثا عاريا عن الحكمة ولا
يقال ان المستحق اللازم يزيد على التفضل به الغير اللازم فانما هو حقه
من دونه من نقصه فان قيل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعته بدون رضاه
قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة يوقنه مع العقلاء على ايثار ذلك الالم
لا محالة فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اصيب بالزامه او بالضرب
فان الله تعالى عالم بالمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون
الرضي لمنفعة الغير على ما يراه الصيمري والايلام بمجرد الاعتبار وجمهور
المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يعمل حسنه
ومنها انهم ذهبوا الى ان الالم الحاصل من الصبيان والمجانين والبهائم
حسنت لالتزام اعواض يزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا ام
في الآخرة وفي ان البهائم هل يدخل الجنة ويخلق فيها العقل والعلم بان ذلك
عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر
يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها
ترابا واما اعواض الكفار والفساق فيقبل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف
العذاب قوله الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية وسياتي في مقصد السمعيات على التفصيل قوله
الرابع الاخترام ذهب بعض المعتزلة الى ان الباري تعالى اذا علم من
المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه
لان في تركه تعريضا للعوض بمحصول وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب
لان تعويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا بالتبقية ولا

في وجوب الاخترام عندنا
حرم فظعوتفي به

مقصد الجزاء

لم خصوص من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم خصوص ابليس مع ما روى
انه عبد الله عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع الشيطان بعيد
جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين
انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم الله
تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق ثم يموت او من
الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام
كما لا يجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم
منه انه لو كلف آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو علي انما يحسن اذا كان
المعلوم انه من يعصى بوسوسته يعصى لولا وسوسته قوله الخامس
الاصلح ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله ما هو اصلح
لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط ويعنون بالاصلح
الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير ما يتحقق البرهان على وجه
الاقتدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف
ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره
لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم التصويب
قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الالهية واللطائف
الحكمية الربانية ووقوع تغلطهم في صفات الواجب الحق وافعال الغني
المطلق فالواجب نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطي المامور
ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء
معدودا في زمرة البخلاء وكذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة
لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا ما هو انجح في حصول المراد وادعى
الى ترك العناد وايضا من الجود عنده لو رحل واستند في حضوره وعلم انه
لو لقاه ببشر وطلاقة وجه لرحل والا لا فالواجب عليه البشر والطلاقة
والملاطفة لا اضدادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام الامر للارادة انما
هو فيمن يحتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتضرر بكثرة الاعوان

والانصار

والانصار لو يتعطل لديه الاوطار ويكون لشيء بالنسبة اليه متوازا وقد يتمسك
بان عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ورد بان
ذلك بعد التسليم وجوب عن معنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب
على معنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك لنا بعد التنزل
الى القول بوجوب شيء على الله تعالى وان ليس الصلاح والفساد لخلو بوجوه
وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب
في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام والمحن والآفات الثاني
يلزم على ما ذكرتم من الاستدلال ان يجب على كل احد ما هو اصلح لعبده ولنفسه
فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم
ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب يربي عليه
فيحسن لذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكفار
الخلود في النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل علم
بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا الافضاء في ان الاماتة او قطع العذاب ثم
سلب العقول اصلح مع انه يحصل مقصود ثم لا يكون اصلح من علم انه يعود
اصلح مع انه يحصل ... الرابع يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل
شكرا لكونه مؤديا للواجب لكن مردود بعينه ودينا لا رمانا الى ... مقدورات الله
تعالى غير متناهية فاي مرتبة تصورت في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب
لا الى نهاية فان قيل ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع
يصير مضرة فيما اذا زاد من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء اجيب بانه
لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا او تضرر قدر من الدواء
للشفاء انما هو لطريق جري العادة من الله تعالى بانه النافع والضار لا
الدواء حتى لو خرق العادة وحصل الشفاء في القدر الزائد جاز ولو سلم
فالنفع مقدر والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم
ما ليس بنفع مثلا النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالبة فاذا
زيد عليه قدر فليس بنفع لان عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض

بل في اثبات برودة بل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا [سور]
يتقرر ولا ينتهي الى حد فكل صلاح فالصلاح يكون اصلح بان يقبل تضعيف [الاصلح]
لا الى نهاية بقدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اصلح
فانكم لا تعتبرون في وجوب الاصلح جانب العلم حيث تزعمون ان من
علم الله تعالى انه لو كلفه لطغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى
تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب وانه لو اخترمه قبل
كمال العقل خلص ومنها السادس يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المر[شدين]
شدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد ولكن
منها السابع من علم الله منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد
الاسلام فلا خفاء في ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل
بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين
قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى
المنزلتين اصلح له وبهذا الكلام الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذ[هبه]
فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فالاماتة اصلح له [الغير]
قلنا فلم لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزرادشت وغيرهم من الضا[لين]
المضلين [illegible] وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا اصابة له لاصل مصلحة
الغير سيما وطلب الناس اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع
البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان
يعمل الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع انا نعلم ان ابا جهل لعنه الله
عليه مقدورة من المصالح والالطاف فيما سوى بين النبي صلعم وبين ابي جهل
لعنه الله في الانعام والاحسان ورجح فضل النبي صلعم المختص باختياره
من غير امتنان وان منع ابا جهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الوا[جب]
ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم العاشر لو وجب الاصلح
لما بقي للتفضل مجال ولم يكن لله تعالى حمده في الانعام والافضال وهو باطل
لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء وهو الحكيم

منذ ار

من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذرية
ان مناسبة هذا الاصل اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى ولا يوجب
على الله الاصلح للعباد لما فصل المعتزلة طرق الرشاد الفصل السابع
في اسماء الله معظم كلام العلماء في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله تعالى
ورجعها الى ما له من الصفات والافعال والمتأخرون قد صنفوا ذلك الى
ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على الاختلاف فيه من مغايرة الاسم
للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية قوله المبحث الاول الاسم هو اللفظ
الموضوع للمعنى على انه انواع الكلم وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان
فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي
وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء
باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء في تغاير الامور الثلثة
وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس المسمى و
فيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس
المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما هو غيره كالخالق والرازق
ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما
يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم
يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف
وبالصفة مدلوله كما يقولون ان القراءة حادثة والمقروء قديم الا ان الاصحاب
اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع
بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم
لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني
المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم
وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو
كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارى تعالى في الازل
الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو صح خلاف الحقيقة فانه يلزم من قدمها

قدم المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع فى قولنا السيف قاطع عند الوقوع
خلاف قولنا السيف قاطع فى الغمد يعنى ان من شان ذلك بان الخالق فى
معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح
انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء
سميتموها وعبادتهم انما هى للاصنام التى هى المسميات دون الاسامى واما
التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما صدق
الرسالة للنبى صلى الله عليه وسلم بل لغيره فسفسطة واهية فان الاسم وان
لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع
الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة
وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما فى قولنا زيد مكتوب وثلاثى ومعرب
ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت فى الاول معنى الالهية والعلم ولا
يلزم من اسناد الاسم بمعنى اللفظ اسناد ذلك المعنى وعن الثانى بان معنى
تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لا يليق
او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما
فى قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم
والاجلال ما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما فى قول الشاعر ٥
ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التى
ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليست
عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه قنع من السلطنة بالاسم على
ان فى تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة حيث تعلق التسبيح لذات الرب
دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اسمائها بل ربما يدعى ان فى
الايتين دلالة على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وحمل الاسماء
تسميتهم وفعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض
الوجهان بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه
متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمى او عربى ثلاثى او رباعى والمسمى معنى

لا يتصف

لا يتصف بذلك بل ربما يكون جسما باقيا قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا فى المكان
الى غير ذلك من الخواص وكيف يتحدان الثانى قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها
وقوله عليه السلام ان لله تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد
فيه واجيب بان النزاع ليس فى نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعنى
اللفظ بالتسمية وان كانت فى اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر
اطلاق الاسم على التسمية كما فى الاية والحديث على ان الحق ان المسميات
ايضا متعددة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا البواقى واما
الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين
بالايات والحديث مما لا يكاد يصح لان النزاع ليس فى اسم مثل زيد ويراد
مدلوله من مثل القادر والارض والعالم والقادر والاسم والفعل ونحو ذلك
على ما تشهد به كلامهم الا يرى انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله
مع واتحادها الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما
ذكره الامام الرازى من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل او الحرف
فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم
من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له
بل فرد من افراد الموضوع له سمى اسما قلنا نعم الا ان وجه تمسك الاولين
ان فى مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذى هو من جملة الاسماء مسماه
الذى هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به المسمى الذى هو الذات الا
انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الاخرين ان فى قوله تعالى ولله
الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم و
القدير ونحو ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فتكون غير المسمى
الذى هو ذات الواحد الحقيقى الذى لا تعدد فيه اصلا فان قيل فقد ظهر
ان ليس الخلاف فى لفظ الاسم وانه فى اللغة موضوع للفظ الشى او لمعناه
بل فى الاسماء التى من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء فى انها اصوات وحروف
مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء فى ان مدلول

اسم الشيء وتسميته نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فالوجه هذا الاختلاف انما نشأ من الغفلة عن ان الاسم اذا وقع في الكلام فقد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق او عارض لها كالضاحك فللاسم مع هذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره

قوله المبحث الثاني خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا اورد منعه واما ما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رحمه الله فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ويشكل هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرحم اسما للمنعم من العظام اي ملحق باسماء الزمان والمكان والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسماء بحسب النحاة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق في فوائد شرح الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي عليه السلام بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد من افراد الناس بما لم يسم به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا ايل كل لفظ يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك من غير نكير فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف في ترادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليله والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان

[مصحح في الهامش: اسماء الله تعالى توقيفية ... اه]

التسمية

التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اوّل الصحابة اصحاب تحتوى بدليل انه لا يجوز عند ثبوت المدلول الا للمانع بالدليل الدال على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى لا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فلم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشدة استعماله مع خصوصية يمتنع في حق الباري تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اي يحبسه ويمنعه والفطنة والذكاء بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك وفي قالوا ان الدراية تستعمل بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن واما مثل الصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجد فيه من الاوصاف ما يمنع الاطلاق لولا ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنول والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي صحة الاوصاف على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب

قوله المبحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوصة ولابد ما هو ذاتي من الاله بحذف الهمزة والادغام اللام وهو ما من اله اذا تحير او ولِه يوله اولاء يلوه اذا احتجب او ارتفع او غير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود

[في الهامش بالحمرة: تقسيم الاسماء ... [illegible]]

فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاشتقاق فلان
اسم الله مع انه لا يكون الا صفة والحسنى انما هو بحسب الصفات دون الذات
وبان الاسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور في الوهم وبان العلم قائم مقام
الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لغرض التمييز
عن المشاركات النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه وبان تنكب اعتبار السلوب
والاضافات بمعنى تكثر اسماء الله تعالى حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى
بحسب لا تناهي الاضافات والمغايرات فاوجب التخصيص بالتسعة والتسعين
على ما نطق به الحديث على انه قد دل الدعاء المأثور عن النبي عليه السلام على ان من
اسمائه ما لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب
والسنة اسامي خارجة عن التسعة والتسعين كالباري والكافي والدائم
والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر
الفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج
وذي الفضل والخلاق والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد
العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في
الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان
ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود
الذات والازلي والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان
التخصيص على اسم العدد لا يكون لنفي الزيادة لغرض اخر كزيادة التفضيل
مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك لي الف
عبد على ان تكون عشرة بمعنى ان لهم زيادة قرب واختصاص بالمهمات وان
هذا القدر من علامة الحجة كاف لمهمات من غير افتقار الى الاخر فان قيل
ان كان اسم الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف حصر ما سواه بعد التسعة
وان كان داخلا فكيف يصح انه مما اختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب
لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان اصف بن برخيا انما احضر عرش بلقيس
لانه تذاكر الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ولا ينافي زيادته على التسعة

والتسعين

والتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا بهما لا يعرفه
بعينه الا نبي او ولي الثالث ان الاسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية
المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب
والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا
يطرح معنى قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر اي جعل الاسامي التي
سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون
معنى احصاها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها
على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من ثمانين تشتمل عليه الكتاب
والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد
والمشهور ان معنى احصاها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض العلماء
انه ينبغي ان يذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك
وذو الجلال وقيل حفظها او التأمل في معانيها **قوله المقصد السادس**
في السمعيات وفيه فصول اربعة لمباحث النبوة ومباحث المعاد
ومباحث الاسماء والاحكام وما يليها ومباحث الامامة **قوله الفصل الاول**
في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا
من النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق
لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ
وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة
قوله المبحث الاول النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا
الرسول وقد يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض
بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له
كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك
كيوشع عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة
الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه في المنام ثم
البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى

المقصد السادس في السمعيات

تعريف النبي والرسول والكلام في وجوب بعثة الانبياء

بما هي العقل بما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به
العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند
الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك
طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء
العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي
بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية
حسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع
الخفية من الحاجات والضروريات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة
الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن
ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات
وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها
على الله تعالى والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما ينبغي والحاصل ان
النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل
الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا واصلاحا
للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة و
العناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين ما وراء النهر وقالوا انها
من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه
عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك
وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث
كخلق الاغذية والادوية التي لا تميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لا تقف
عليها العقلاء ولا تفي بها الاعمار وخلق الابدان التي ليس لها بدون الغذاء البقاء
وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع لا ينتظم بدون بعثة
الانبياء وخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الحاكم بان شكر
وكمال في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاها من الامتثال والاجتناب وانه

لا تستقل

لا تستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن اوجدها وتعالى
الانسان بعض منها والانتهاء عن البعض كالمحل عن الخطاب بان خلق العقل
مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي
اللذين هما من الصفات الثابتة لذاته تعالى اذ لا معنى لما سوى الدعوة الى
المباشرة والامتناع وكما في حمل بعض الافعال حسب ما يجد عاقبته فيجب
وقد يذم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن لسان من الشارع لكان في ذلك اباحة
ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه
وامثالها انه لا بد من النبي المبعوث ولهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من
خلفه في اقامة الدليل السمعي وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك
طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش
وغفلة اكثرهم عن صناعة النظر وصداقة الذهن وعلى الفلاسفة المستبدين
بادراك العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رصانة عقولهم
ودقة انظارهم واشتغالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم
الحقيقية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال
فانهم لا يعنون بالوجوب على الله سوى ان تركه لقبحه محال بالحكمة ومظنة
المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما
هو المذهب في سائر الالطاف ولا يبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع
اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو
اعلم حيث يجعل رسالاته **قوله** وللمنكرين المنكرون للنبوة منهم من قال شبه المنكرين للنبوة
باستحالتها ولا اعتداد لهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع برهمند
اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار
الباري وعلمه بالجزئيات ونزول الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من
لاح ذلك على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف
ودلالة المعجزات وهؤلاء احاد واوباش من الطوائف لا طائفة معينة تكون
لها ملة ونحلة فالحاصل للمنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعث

بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا
او خلق علم ضروري في النفس الرابعة وهي للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان يكون
موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبي او مخالفا له قبيحا
عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي واما ما كان لا حاجة اليه فان قيل لعله
لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا فلما يفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال
لا يعارض مجرد الاصلاح ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ان ما يوافق
العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية
على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل
قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه
ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول
متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال
النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها على ما
تقدم الثالثة ان العمدة في باب البعثة هي التكاليف وهو عبث لا يليق بالحكيم
اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة
ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع والضار فيه شغل للقلب عما
هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته
والجواب ان مضاره الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية
والاخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية فضلا عن
الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تأملتم فالتكاليف صرف الى ما ذكرتم
لا تشغل عنه على ما توهمتم الرابعة وهي لاهل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى
وترك الطاعة ان احد الشرائع مشتملة على افعال وهيئات لا يشك في ان الصانع
الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما يشاهد في الحج والصلوة وكغسل بعض
الاعضاء لخروج بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل
والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا لنفوسهم
وتأكيدا لملكة امتثال الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الشارع

والراسخون

والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض الخائضين في بحار اسرار الشريعة
الخامسة القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها وسياتي باجوبتها

تعريف المعجزة

قوله المبحث الثاني المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقته
الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز
وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة او للمبالغة
كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على راي الاشعري ان ههنا تجوزا آخر هو استعمال
العجز عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة صفة للقدرة وانما تتعلق
بالموجود وما قدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود لا عن المشي اذ وجد
اضطرارا لا اختيارا فلو حقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة اضطرارا
والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال
امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن
اقتصر على الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان
عليه من عدم احتراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات
الارهاصية سيعدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء
حجة لنفسه وبعدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازي
وفيه نظر اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن حيثية احترازا
عن ان يتخذ الكاذب معجزة من تأخر من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول
معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية فيعرضوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد
الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر
كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد
بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق من ادعى
الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوا من المعجزات ما هو مقدم غير مقرون
بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى كاظلال الغمام وتسليم
الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان العجز قد يتأخر عن التحدي كما اذا قال
معجزتي ما يظهر مني يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدي مشعر

بالتحدي فان معناه طلب المعارضة فما جعل شاهدا للدعوى ويعجز الغير
عن الاتيان بمثله بالاعراض يقول لخصوم بلا نزاع اني لا اقدر عليه الفعل ولا نازعته
العلم وخرق العادة اما امر مالتحدي ليحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى
لو ظهرت انه من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة
وظهر الاية من غير اشعار منه بالتحدي قالوا ويكفي في التحدي ان يقول
انه صنف في ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه ايتي ولا يأتي احد
بمثلها فعلى هذا لا يكون معجزة نبي ماض ولا معاصره معجزة للغير وعن الثاني
ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتسمية
والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت متقدمة
فان ظهرت منه وان سابقة وكان هو مطلقه البعثة كما في حق عيسى عليه السلام
حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة فارهاص اي تأسيس
لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار
فكذلك اي ارهاص او كرامة والا فارهاص محض كظهور النور في جبهة
عبد الله او اتلا كما اذا ظهرت على من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية
قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة فلهذا جوزوا ظهورها على يد المالك دون
المدعي وعن الثالث ان المتأخر ان كان بزمان يسير بعد تشاغل في العرف معارضا
فلا اشكال وان كان بزمان متطاول والمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك
القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متراخ الى وقت وقوع
ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فلا يشترط المقارنة وعلى
التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع باعتبار تلك
المعجزة او العلم بما لكن لوجوب الاحكام وتعلق التكليف بها عند وقوع ذلك الامر صح
عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله
ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تفسير المعجزة
قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق
ليست بمعجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف

لايشهد

لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات ونقض الرسوم **قوله** امكانها ضروري قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات بان خوارق العادات مستلزمة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما او دهنا ومدعي النبوة شخصا آخر غير من ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الناس لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل واحد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فيه نقصان واحد منه ان يفيده لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر ان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد لخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فان امكانها ضروري وابداعها ليس ابعد من ابداع خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب وعن الثاني بان التواتر احد اقسام الضروريات والقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب **قوله** واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انما عند المحققين بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العمليات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم بما ذكرتم من المثال انما هو لما يشاهد من قرائن الاحوال

امكان المعجزة وامكان ثبوت نقلها الى الغائب ضروري

وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة

هنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة
القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند نقل
القصة اليهم وللحاضرين بها اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه
حجب لا يقدر على خرقها احد سواه وجعل مدعي الرسالة محكه ان الملك
حرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل هنا احتمالات تنفي الدلالة على
الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى
بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لاطلاع منه على
خواص في بعض الاجسام يتخذها ويتوسل بها الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة
او الجن او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا نطلع عليها او الى غير ذلك
من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة او ادا اسبوع
امرها او تكرر عادة لا تكون الا في دهور متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة
الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر
على المعارضة او لمواضعة من القوم وموافقة في اعلاء كلمته او لخوف او لاستهانة
وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عروض ولم يشتغل لمانع الرابع احتمال
ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب
واما لثبوت غرض آخر مثل ان يكون لطفا لمكلف او اجابة لدعوة او معجزة
لنبي آخر او ابتلاء للعباد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه او النظر والاجتهاد
في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من
ان الله يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة
بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعي صادق فهذا لا يوجب صدقه الا
بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع
للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على اصولكم
مستحيل وبعد تسليم دليل السمع في صحة النقل فالجواب اجمالا
ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية
فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات

الى

الى ما ذكر من الاحتمالات ولا نبالي بالاحتمالات كما يحصل في المثال المذكور وان
كان الملك ظالما غشوما كذوبا لا نبالي باعوار عقيدته والاخبار او بسد وتفصيلا
اولا انا نعلم ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى وانقلاب
العصا وانشقاق القمر وتسليم الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من
قبل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة
الى ان المعجزة يكون فعلا لله او واقعا بامره او تمكينه وثانيا ان كلامنا
فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين به عجزوا عن معارضته مع كونهم
احق بها من المكتب لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم
بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على
اهل زمانه وبالغوا فيه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى والطب في
زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد عليهم السلام
وبالجملة لا خفاء ولا اشكال في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله وان لم
نجعلها اغراضا على انا لا نقول ان فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دليل
على التصديق من الله تعالى قائم مقامه سواء جعل من جنس العلم او كلام
النفس او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاي غرض فرض و
ان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى لكنه ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا
كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال القاضي ان امتناع ظهور المعجز بالصدق
احد العاديات فاذا جوزنا الخارق فلا نعني محالا صار اصلا العجز عن اعتقاد الصدق
وخرق العادة على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب
وسادسا ان قولنا باستحالته عقلا فالقبيح لافضائه الى العجز عن اقامة الدلالة
على صدق دعوى الرسالة والامامة وكثير من المكلفين لان الصدق مدلول
لها لانه بمنزلة العلم لا شأن العقل ولو ظهرت من الكاذب لم نكن صادقا
كاذبا وهو محال والمائدة لاتحاد السوية بين الصادق والكاذب وعدم التمييز
بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة
على يده بمنزلة العلم بصدقه وتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار

كلام واحد وبين هذا يصح التمسك بخبر النبي ع في اثبات الكلام وامتناع الكذب
والمعنى على ما مر والى هذا يشير ما قال الامام الحرمين انا نجعل اظهار المعجز بمنزلة ان تقول صدقته
بمنزلة ان يقول صدقه رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك
لشأن من غير قصد الى اخبار واعلام باسبه ومحصوله انه بمنزلة القول
انشاء لا اخبارا واما الوهم لما في الكذب عنه بعرض النبي على ما سبق فلا اشكال
قوله حاصله لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصدق
وخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص التورية والانجيل في نبوة نبينا
عليه وكاخبار موسى على نبوة هارون وكالب ويوشع على ما ذكره امام الحرمين
من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن
خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق
على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على انه لا يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق
وحجة على المنكرين بالنسبة الكل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما في
من الاستدلال على نبوة محمد عم بما شاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على
ما سنبين ان شاء الله تعالى قوله المبحث الثالث في طريقة الفلاسفة هم يرون
بالاحتياج الى النبي والشريعة وثبوت المعجزة ولكن يقررون ذلك على وجه
يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم بالاحتياج الى النبي فهو ان الانسان
مدني الطبع اي محتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماع مع بني نوعه للتعاون
والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي
من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي من
السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد
القيام بجميعها بل لا بد ان يخبر هذا لذاك وذا يخيط لهذا والآخر يحمل الابرة له
الى غير ذلك من المصالح التي لا بد للنوع منها وتمام ذلك التعاون والتشارك
لا يتم الا بمعاملات ومناكحات ومعاوضات ولا ينتظم الا بقانون يتفق عليه
مبني على العدل والانصاف ضابط لما لا ينحصر له من الجزئيات لئلا يقع الجور
ويختل امر النظام بان يميل عليه كل احد الى ان يستأثر بما يحتاج اليه ويغضب

على من

على من زاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي
متميز عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستعداد لطاعته
وانقياد والا لما قبلوه ولم ينقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المقابلة
على وفق ذلك القانون ويراعونه في مراتب الاصلاح وتلك الخصوصية
المخصوصة هي العصمة والنبوة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات
ومناكحتهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح النظام هو النبي ولا بد من
امر يختص به يدل على ان شريعته من عند ربه ويقتضي لمن وقف عليه ان
يطيعه وينقاد له وهو المعجزة فالمراد هذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص
ثلث هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك
مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه في الشفاء وغيره ان يكون كاملا في قوته
النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان تشبه بالقوة
لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات
ماضيها وحاضرها وآتيها ولا التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة
يكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ لا حال
هناك ولا احتجاب اذ المانع هو الانجذاب التوابل الى عالم الطبيعة والانهماك
في الشواغل عن عالم العقل وان قوته المتخيلة يكون بحيث يتمثل لها المعقول
المجردة صورا واشباحا فاطرفة ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته
المحركة يكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر فيتصرف فيها تصرفا في بدنها يسمون
بالخصائص خصائص هذه القوى وتسمى مشاهدة الملك هذا المعنى فلا يرد
الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير
الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة
لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر مجرد
اعتبار ملازمة التحدي نصرها صحة خصيصة واما تقريرهم في المعجزات
فاجمالا انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبدأ الافعال
غريبة بسبب مزاج الاصلي المخصوص الشخصية او بسبب امر طارئ عليها من غير

اكتساب او حاصل له بالاكتساب على ما هو شأن اكثر الاولياء وهذا الاشياء
الخارقة للنفوس بحسب النوع وتفصيلات المشهور من معجزات الانبياء و
كرامات الاولياء انما هي بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات
والسكنات فالاول الاطلاع على المغيبات وليس ببعيد لمجتمع الكمال
النوم على امور من نفسه وبسمعه وبصره وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادئ
العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما تتحقق الى
من الحوادث لما مر من ان ابداعها بعد واحدا وان العلم بالعلل والاسباب يوجب
العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون
الا على وجه كلي حال من تلك الجهة وخصوص الوقت والكائنات كونها ويدور
على الوجه الجزئي انما حصلها هي بمعونة الحواس الباطنة على ما قرره الحكماء
واما ارتسامها في النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال
النفس بالمبادئ العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها لحصول
القوة لها وزوال الموانع اعني الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرآة مجلوة
حاذى شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها جميع ما في المبادي من الصور
لان لتقبل كل صورة استعدادا خاصا والثاني ظهور حركات وافعال بمجرد
عن امثالها اسباب لحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة
وخراب مدن فاسدة والتي ارادها من الانبياء بل من الاصابع وليس ببعيد
لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف لا الحلول والانطباع
فيجوز ان يكون بعض النفوس من القوة بحيث تتصرف في اجسام اخر غير بدنها
بل في كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث الامساك عن الغذاء
مدة غير معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم
الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات
الاصلية المحوج الى البدل فيجوز في بعض الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم
الى جناب القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية التي بها الهضم
والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هنا في هو لا

اولی

اولى واقرب منه في المرضى لكون انصراف الطبيعة الى الغذاء او فقدها وقت اما
اولا فلتحلل رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط
احتياجه الى حفظ القوى البدنية لحفظ الرطوبات التي بها تغتذي الحرارة
الغريزية وذلك لما عرض له بسبب المرض المضاد لما من التنفر واما ثالثا
فلاختصاص العارف بامر يقتضي الاستغناء عن الغذاء وهو السكون
البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس
واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام
وان الشاهد ومن حضره في عدم استتار الحواس عليه قد يشاهد صورا
غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج
بل في قوة المخيلة والحس المشترك وربما لا يكون مبادئها من طرق الحواس
الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس
شريفة بسببها الاتصال بعالم العقل تقليل الالتفات الى عالم الحس بتجليد
بسببه صدا ونه العلوي من عالم الغيب تقليل الانغماس في جانب الظاهر
لا تعصيها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة فيحصل
لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل لقوته المتخيلة
العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال
الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه ويحدث في سمعه كلاما
مسموعا محفوظا ومتلوا ويكون ذلك من قبل الله وملائكته لا من الانسان وهذا
معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال بحيث
يشاهده وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم في كون
النبي مبعوثا من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش
والمعاد مع انهم لا يقولون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقولون بان
جميع المبادي العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة فهو ان العناية
الالهية متعلقة بها اعني احاطة علم الله بنظام الموجودات على الوجه الاليق
في الاوقات المترتبة التي مع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي

انا ضه ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشرع
والشارع ووجوب بانه يكون النظام على وجه الصواب يجب ذلك عنه
وعن احاطته بكيفيه الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق
المعلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك اسباب قصد وطلب منه
تعالى وهذا ما قال في الشفا ان العناية الالهية تقتضي المصالح التي لها شيعه
ما في السما كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من
القدمين فكيف لا تقتضي المنفعه التي هي في محل الضروره للبقا وتمهيد نظام
الخير واساس الشرائع كلها وكيف لا تجب وقد وجد ما هو مبني عليها بان تتعلق
بها وكيف يجوز ان يكون المبدا الاول والملك بعده يعلمون ذاك ولا يعلمون هذا
ففي الجمله فالمراد وجوب البعثه ولزوم النبوة فمن قال هي واجبة في الحكمة
اراد بعثه النظام على الوجه اللائق ومن قال في العناية اراد شمل النظام
في علم الشامل ومن قال في الطبيعه اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح
عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذي يسوق النوع من
النقصان الى الكمال لابد ان يبعث الانبيا ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم
ليحصل النظام ويعيش الاشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى
الكمال الذي خلقوا لاجله قوله المبحث الرابع محمد رسول الله ارسله
بالهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض
من اليهود والنصارى وحجتنا انه عليه السلام ادعى النبوه واظهر المعجزه وكل من
كان كذلك فهو نبي لا سيما اما دعوى النبوه فبالتواتر والاشتهار حتى جرت
مجرى الشمس في الوضوح والاشراق واما اظهار المعجزه فلاتيانه بالقران
واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد يبلغ جملتها حد التواتر
وان كانت تفاصيلها من الاحاد ولنتكلم في الانواع الثلثه اما النوع الاول ففيه
ثلث مقامات لبيان اعجاز القران ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام
الاول فهو انه صلعم تحدى بالقران ودعا الى الاتيان بسوره من مثله مصاقع البلغا
والفصحا من العرب العربا مع كثرتهم كثره رمال الدهنا وحصى البطحا وشهرتهم

بالحرف ... اثبات كون القران معجزا وهو النوع الاول من المعجزات

ونعاه
والفصحا

نعاه العصبيه والحميه الجاهليه وتهالكهم على المباهاه والمباراه والدفاع عن
الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعه على
المعارضه وبذلوا المهج والارواح دون المدافعه فلو قدروا على المعارضة
لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم
بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضه مع
القدره عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاه وقلة الالتفات و
الاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القران بكونه في
الطبقه العليا من الفصاحه والدرجه القصوى من البلاغه على ما يعرفه
فصحا العرب بسلائقهم وعلما الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضيه والاتيه كما سنذكره
وعلى دقائق العلوم الالهيه واحوال المبدا والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد
الى فنون الحكمه العلميه والعمليه والمصالح الدينيه والدنيويه على ما تظهر
للمتدبرين وتتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزله والمرتضى
من الشيعه الى ان اعجازه بالصرفه وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين
عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او سلب
العلوم التي لابد منها في الاتيان بمثل القران بمعنى انها لم تكن حاصله لهم او بمعنى
انها كانت حاصله فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه
كان عندهم العلم بنظم القران والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه
والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان تمكن من الاتيان بالمثل الا انهم
كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا
بانا نقطع بان فصحا العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة
ومركباتها القصيره مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون
قادرين على الاتيان بمثل السوره وثانيا بان الصحابه عند جمع القران كانوا
يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة الثقات وابن مسعود رض
قد بقي مترددا في الفاتحه والمعوذتين ولو كان نظم القران معجزا لفصاحته

لكان كاينا في السهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد خالف حكم الاحاد وهذه
بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل
من احاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحايهم كامرئ القيس واضرابه
واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي
صلعم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط
والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما نظم
لكل احد بحيث لا يتردد اصلا وقيل اعجازه بسبب الغريب المخالف لما
عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار حتى لان وقيل لسلامته عن الا
والتناقض وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل
باخباره عن المغيبات ورد بان [illegible] ومن جرى مجراه ايضا على ذلك
النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشتمل
كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار عن المغيبات لا توجد الا في قليل
من الآيات فان قيل لا نظر فرق بين كون الاعجاز بسبب النظم الخاص وكونه بسبب
النظم بحملا مذهبين متقابلين وحمل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا
ثالثا الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع
الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف اساليب كلام العرب من غير استقلال
لاحدهما اذ ربما يدعي ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا يحط
عن جزالة القرآن انحطاطا يسيرا قاطعا للاوهام وربما يعد نظم ركيك مضاهيا
لنظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادريك ما الفيل له
ذنب وبيل وخرطوم طويل فلم يكن الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة التي هي الكلام
وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف واف به عن المقصود من
غير [illegible] ثم قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز
هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتلق والاخبار عن المغيبات
المستقبلة بتكرره سؤالة فلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه خالف
المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المطالع على مثل ويتعلون

والمطالع

والمطالع على مثل ما الفه الناس وما الفه المرسل والخاتمة بالخاتمة زعم تيسا الروان وامثال
ذلك والمعنى الثاني ان نظمه بالغ في الفصاحة والبلاغة لبعض الى الحد
الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتيب الكلمات وضم
بعضها الى البعض وعلى الثاني حوما يترتب المعاني حسب تناسقه الدلالات
على حسب ما يقتضيها العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخي معاني
النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة
بيان في بعض كتبنا في فن البيان وقد يستدل على بطلان الصرفة بوجوه
الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته
في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي
ماءك الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد
الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان
انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق
العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل
هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع و
الاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض و
يتوهم انه مقدور للكل فيقصد نفي ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز
بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة
والمذهب ان الله تعالى قادر على ان ياتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض
الآيات في باب البلاغة ارفع واعلى كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية
بالنسبة الى سورة الكافرون قلنا لعل هذا اولى بالغرض واوضح في المقصود
كقول صانع سوار من مصنوعاته ما ليس على حد وسعه ومقدوره ثم تحدى
جماهير الحذاق في الصناعة الى ان ياتوا بما يوازيه او يدانيه او دون ما اتى به واهون
ما ابداه واما المقام الثالث فاعتراف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وشدة
عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه
الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت بمحاسن فصاحته وحسن نظمه وبلاغته

واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء وشعر الشعراء وان له حلاوة وعليه
طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة فاثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة
على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين وزعم المعاندين حتى
انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اصروا على الطعن بسبب
الامور لبسا على الناس وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق
والسجيل والقسطاس والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبين ورد بان ذلك
من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم والتركيب او الكل عربي على سبيل
التغليب ومنها ان فيه مطاعن من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين
امنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون
يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد بان كل ذلك
صواب على ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه ما يكذبه حيث اخبر بانه تيسير
للتذكير للانس والجن الا انه مثل سورة منه واقل السور ثلث ايات
ثم حكى عن موسى مع اعرابه بان هرون افصح منه مقدار احدى عشرة اية
منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا
ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظام بعينه على ان المعتبر عند البعض في
المتحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات
تمسك بها اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد
بانها لحمل المؤمن بالنظر والاجتهاد في طلب المراد او لفوائد لا تحصى بالرجوع
الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في
عدة مواضع وكاعادة فباي الاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين في سورتي
الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما تقرر في علم البيان
مما وقع منه في القران ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة
على ما يروى عن اثني عشر الفا ورد بان المراد من الاختلاف المنفي هو التفاوت
في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا تفاوت

الطعن

الطعن فانه عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا
نقول لا بل هو مبني على ان كلمة لو في اللغة تسند اسما الى الاسما الشرط بمعنى
عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا جعل
كلمة لو في الاية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا بل هو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكنه لم يوجد فيه اختلاف
فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص
المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله فيومئذ لا يسال عن ذنبه انس
ولا جان مع قوله فوربك لنسالنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله ليس لهم طعام
الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع شتى
فيها ما في الكلام من ورد بمنع وجود شرائط التناقض وقد بين ذلك على
التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى ولقد
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لادم فان القطع بان الامر بالسجود
لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا ادم وتصويره وكما
ان فيه الشعر من كل بحر ومدوا وما علمناه الشعر ففي الطويل فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط
ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف
صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
ومن الهزج تالله لقد اثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت
قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع
قال فما خطبك يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف
ارايت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد
يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث نطوي عنه
من المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد
بان مجرد كون اللفظ على هيئة الاوزان لا يكفي بل لا بد من قصد الوزن وقصد
المعنى المقصود على ان في بعض ما ذكر نوع تصرف فلم يسلم فالتعليقات

النوع الثاني من المعجزات

قوله وأما النوع الثاني من أنواع المعجزات إخباره عن الغيوب الماضية
والمستقبلة أما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف عليه
وقصة إبراهيم ونوح ولوط وغيرهم على ما فصلها وطولها من غير سماع من أحد
ولا تعلم من كتاب على ما أشير إليه بقوله ذلك من أنباء الغيب نوحيها إليك
ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا وأما المستقبلة فمنه ما في القرآن
كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم إلى قوله وعد الله
لا يخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر
ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد ليستخلفنهم في الأرض لتدخلن المسجد الحرام
ليظهره على الدين كله لا يأتون بمثله فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا إن الذي فرض
عليك القرآن لرادك إلى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تقاتل
بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله
زويت لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوي
لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكالإخبار بهلاك كسرى وقيصر وزوال
ملكهما وإنفاق كنوزهما في سبيل الله وبا[illegible] الأتراك إلى غير ذلك مما ورد
في صحاح الأحاديث وقد اشتهرت بدعوة النبوة [illegible] عن الكرامات
وطهارة النفس وصلاح الأعمال وترك المراجعة إلى أقوال الكواكب
والطيرة إلا [illegible] عن السحر والكهانة والنجوم وأمثال ذلك قوله

النوع الثالث من المعجزات

وأما النوع الثالث من أنواع المعجزات أفعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف
العادة تربو على الألف قد فصلت في دلائل النبوة بعضها ظاهر وبعضها [illegible]
غيرها وتنقسم إلى أمور ثابتة في ذاته وأمور متعلقة بصفاته وأمور خارجة
عنها فالأول كالنور الذي كان ينتقل في آبائه إلى أن ولد وكولادته محفوظا
مسرورا [illegible] على كتفيه والأخرى على [illegible] وما كان من خاتم
النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل و[illegible] عند الوسط
[illegible] والثاني كاستجماعه للغاية القصوى
من الصدق والأمانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة

والزهد

والزهد والتواضع لأهل المسكنة والشفقة على الأمة والمصابرة على متاعب
الرسالة والمواظبة على مكارم الأخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف
الإلهية وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وككونه مستجاب الدعوة على ما
دعا لابن عباس بقوله اللهم فقهه في الدين فصار إمام المفسرين ودعا على
عتيبة بن أبي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الأسد
ودعا على مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف
فقحط [illegible] سنين ودعا على من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله
يا أرض خذيه فساخت قوائم فرسه والثالث كخرور الأوثان [illegible] ليلة ولادته
وسقوط شرفات قصور الأكاسرة وإظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر
وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين أصابعه إلى أن روي الجنود
ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام يسير وحنين الجذع في مسجد
المدينة حين انتقل منه إلى المنبر وشكاية النوق من أصحابها وشهادة
الشاة المشوية [illegible] بأنها مسمومة ودرور الضروع من الشاة الحائل
الجرباء [illegible] مسح يده عليها وخطاب الذئب وهب بن أوس بقوله
العجب [illegible] وهذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبه وتسبيح الحصى في يده
ذلك مما لا يعد ولا يحصى قوله وقد يستدل بما سبق [illegible] على إثبات

الاستدلال على نبوة نبينا [illegible]

النبوة وإلزام الحجة على المعاند والمحاول وقد يذكر وجوه أخر [illegible]
وإرشاد الطالب الحق وتقريرها الأول أنه قد اجتمع فيه من الأخلاق الحميدة و
الأوصاف السنية والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن
الراجعة إلى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بأنه لا يجتمع إلا
لنبي [illegible] ذلك [illegible] على حدة الثاني أن من نظر فيما اشتمل عليه
شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات
والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكم علم قطعا أنها ليست إلا وضعا إلهيا ووحيا
سماويا والمبعوث بها ليس إلا نبيا الثالث أنه [illegible] مع ضعفه وقلة
أعوانه وأنصاره [illegible] لأهل الأرض آحادهم وأساطينهم وأكاسرتهم وجبابرتهم

وضلال اراهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم وظهر دينه على الاديان و
زاد على مر الاعصار والازمان وانتشر في الافاق والاقطار وشاع في المشارق
والمغارب من غير ان تقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم و
سلطنتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس اثاره
على اخماد شراره من ناره فهل يكون ذلك الا من الله تعالى وسابعها الرابع انه ظهر
احوج ما كان الناس الى من يهديهم الى الطريق المستقيم ويدعو الى الدين القويم
وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكون زمان فترة للرسل وشرف للسبل
والخراق الملل واضمحلال للدول واستفحال للضلال واستعمال بالمحال فالعرب
على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطي الامهات
والترك على خرب البلاد وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر
والشجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى بين ليس بوالد ولا مولود وهكذا سائر
الفرق في اودية الضلال واخبية الجهال والخبال ارسل حكم الملك الحق المبين
انه لا مرسل رحمة للعالمين ولا يعجب من تجدد امر الدين وهل ظهر احد يصلح لهذا
الشان ويستثنى هذا الشان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك
بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان
عليه افضل الصلوات واكمل التحيات الخامسة النصوص الواردة في كتب
الانبياء المتقدمين المنقولة الى العربي المشهورة فمنها انهم اما في التورية فيها
ما في السفر الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من ساعير واستعلن
من جبال فاران ويريد الاخبار عن انزال التورية على موسى بطور سيناء والانجيل
على عيسى بساعير فانه كان يسكن من ساعير قرية تسمى ناصرة وانزال
القران على محمد بمكة فان فاران في طريق مكة وقيل العرب تسكن ونصبه هو
كان المنزل وقد بني اليوم على الطريق من العراق الى مكة وهذا ما ذكر في التورية
ان اسمعيل امام برية فاران يعني بادية العرب ومنها ما جاء في السفر الثاني من
انه تعالى قال لموسى اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي في فمه

ونقول

ونقول لهم ما امره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم
والمراد من اخوة اسرائيل هو اسمعيل على ما هو المتعارف فلا ينصرف الى من بعد
موسى من انبياء بني اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا
موسى لكونه صاحب شريعة مستأنفة ومنها ما في مصابيح الدارس بعثة
محمد عليه السلم ومنها ما في السفر الاول انه قال لابرهيم عليه السلم ان هاجر تلد
ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما
في الانجيل فمنها ما ورد في الاصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم و
يعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد والفارقليط روح الحق واليقين وفي
الخامس عشر واما فارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم و
يمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون
حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف
الخفيات وفي السادس عشر اقول لكم الآن حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم
فان لم انطلق عنكم الى ابي لم ياتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا
جاء هو يفند اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم
قال اذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويؤيدكم جميع الحق لانه ليس يتكلم
بدعة من تلقاء نفسه واما في الزبور فقوله تعالى ايها الجبار السيف فان
ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والامم يخرون
تحتك وقول داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني
ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال في التلخيص المحصل وامثال
هذا كثير في كتب الانبياء المتقدمين يذكرها المصنفون الراسخون في كتبهم
ولا يقدر المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او نبي آخر ولا على ان يكتمها وقد
جمع ابو الحسن البصري في كتاب غرر الادلة ما يزيد من نصوص
التورية على صحة نبوة محمد عليه السلم قوله واما المنكرون انكر المشركون
والنصارى والمجوس ومن يجري مجراهم نبوة محمد عليه السلم فمنهم حسدا
وعنادا ولذا من غير شبهة واكثر اليهود تمسكا بانه لو كان نبيا لزم نسخ

في المنكرين لنبوة نبينا محمد عليه وآله
وفيه كلام في جواز النسخ

ومن موسى وفي الثالث باطل اما اولا فلان بطلان النسخ مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن
لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة فان ثبتها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان
لمصلحة علمها واهملها اولا ثم راعاها فبدا او نقول ان كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة
لم يعلم اهمالها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها فراعي رعايتها اولا ثم اهملها فبدا والجواب
انه لمصلحة تحدث وحصلت بعدها لكن بان المصالح تختلف باختلاف الازمان
والاحوال فرب دوا يصلح في الصيف دون الشتا ولزيد دون عمرو ولهذا ورد
في التورية ان ادم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم ان ثبت
مثل صم غدا فنسخه بعد ذلك لا يكون نسخا وان ثبت مؤبدا مثل صم ابدا ونسي ناسخ
بعد ذلك الصوم واجب ابدا وليس بواجب وان ثبت مرسلا لا تعرض فيه ولا تا
ونح فاما ان يعلم الله استمراره ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل او الى غاية فلا يرتفع
بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتابيده والمعلوم
عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض في ذلك
سوا كان الواجب موقتا او مؤبدا بمثل قولك صم العمر او الابد واجب صيام دون
حين واما الثاني فهي في رفع الوجوب بعد تابيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا
ثم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا لا نزاع في امتناعه وهو المراد بقولهم
ان النسخ ينافي التابيد وعليه بني امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون
التابيد راجعا الى الواجب والى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذي مهدنا
في بحث الرؤية في قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق لا نزاع هنا وانما
النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلان نسخ شريعة موسى
على لوجهين احدهما ان اليهود نقلوا عنه على تابيد هذه الشريعة شريعة ابدية تمسكوا بالسبت ابدا وانه
قال شريعته مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب انه افترا على موسى عم ودعوى
تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى ومحمد عليهما السلم ولما ظهر وما قام
اصحابها عليها ولو ظهرت لا يستبعد توفر الدواعي على انكسر ابا بنو بالناسك في الدوام
عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون قد صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها
فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر الدواعي على نقلها ولم يتواتر او سكت

عن الدوام

عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يستمر الى اوان النسخ وقد تقرر
والجواب انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولعل النقل
في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اقل من القليل
او سكت وقد تقرر وتكرر بنا على تكرر الاسباب والمحال او على ان الاصل في الاشيا
هو البقا حتى يظهر دليل العدم قوله المبحث الخامس في انه مبعوث
الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم
ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب ورد بانه
من احتياج الجاهل الى من يحدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر
لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله
تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته
هو انه ادعى ذلك حيث لا يحتمل التاويل واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز
شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بل اني رسول الله
اليكم جميعا او حي الى انذركم به ومن بلغ من الجن الايات ولكن رسول الله
وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يقال في القرآن ما يدل على ان التورية
والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما قبل القرآن وما بعده
هداية القرآن وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم والعرب على لسان قوله وما
ارسلناك من رسول الا بلسان قومه لانا نقول هما هدى للناس قبل نزول القرآن
او هدى لهم الى الايمان بمحمد والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته
والاتباع من الاهتداء بتابعيته فان قيل ان عيسى مرضيا بعد نبينا رفع
الى السما وينزل الى الدنيا ولكنه على شريعته نبيا لا يتبعه الا ان الاتباع
علماء على ما قال عليه السلم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فيصح انه
خاتم الانبيا بمعنى انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمون على ان افضل الانبيا
محمد عليه السلم لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من جهة انها امته تفضيل للرسول
الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبيا والرسل ومعجزته الظاهرة

كونه صلى الله عليه وآله مبعوثا الى الثقلين وخاتم الانبيا وفضله والخلاف في نبي ومفضلته وفضله وقوله النصارى وفضله عيسى على الكل

الباهرة بانه على وجه البرهان وشرعه ناسخة لجميع الاديان وسيادته قائمة
التامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع
بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة
حتى قال عليه السلام انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر فما قال عليه السلام
لا تخيروني على يونس وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى
تواضع منه واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح
لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى
لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى على الكل
بانه كلمة القاها الله الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة و
قد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة من الادناس وربي وعرج الى السماء
وتكلم في المهد لعصمته بعينه وذكره انه لم يخل زمانا من التوحيد والشرائع
ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع
في هلاك نفس او سبيها واستنفاد مالها ولا في اخذ مال وولد ولا انزال الآفة
معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اظهر المعجزات واشهرها ثم هو في السماء
ومن زمرة الاحياء سويه كما اتى عليها دو والاولى واعرف بالحاكم الانبيا
والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كالولادة من
المشركين والمشركات والنشو في حجورهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات
وكالاقبال على الجهاد وقمع المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام
العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فاتمها
تلك الشهرة باظهر من نبينا ولهذا ومع ذلك ما من نبي من معجزاته ثم الكون نبيا
في الارض انفع للامة من الكون حيا في السماء حيث صارت الروضة
المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماعات
على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات وشهد محمد صلى الله عليه وسلم
ما نطق به القرآن وشهد به رب الارض والسما واثنى عليه من سبقه من
الانبيا وخصائصه مما لا ينضبط العد والاحصا وقد انشقت الارض

نورها اشراق الشمس في كبد السما فصياح الخصما صياح الكلاب في الليلة القمراء
قوله وقد ثبت معراج النبي صلعم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان
الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او الجسد والى المسجد الاقصى
فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب
واجماع القرن الثاني ومن بعده ثم الى السما بالاحاديث المشهورة والمنكر
مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الاراء بخبر الواحد
وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال
عيرهم وكان على ما اخبر وبما راى في السما من العجائب وبما شاهد من احوال
الانبيا على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق
ودليل الامكان ان اجسام الاجسام يجوز الخرق على السما كالارض وعروج
الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرضه وقوعه محال
وايضا لو كان دعوى النبي صلعم المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة
غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي عليه السلام
تمسك المخالف بما روي عن عائشة رض انها قالت والله ما فقد جسد
رسول الله صلعم وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة وانت خبير بانه على
تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار
الصحابة واجماع القرون اللاحقة قوله المبحث السادس في عصمة
الانبيا يشترط ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها
من التبليغ وشرعية الاحكام فانتهوا صدور ما عن الانسان المباح اما ان
يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة او صغيرة منفرة كسرقة
لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم معصومون كل ذلك اما عمدا او سهوا
وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة
وجوز القاضي سهوا او غلطا انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة
والكفر وصورة الارادة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب
كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد

بان اولى الاوقات بالعصمة ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد
الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وصورة الحشوية اما لعدم
دليل الامتناع واما للمانعين سمعه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها
بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا
وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد
البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكنهم لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون
وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا انه
لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية احدها اتباعهم لكنه واجب بالاجماع
وبقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم لقوله تع
ان جاءكم فاسق بنبأ لكنه منتف للقطع بان من ترد شهادته في القليل من متاع
الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم
وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم
المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون رسول الله الاية الرابع استحقاقهم
العذاب والطعن واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون
ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف
للاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تع
لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها السادس كونهم
غير مخلصين لان المذنب اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تع حكاية
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تع
في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من
عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان
الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين
الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا
يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول الحكم

من هذه

من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشرع من تبليغ
الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار
على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب
واللوم انما هو على تقدير التحقق وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأدى به الى ما يجب
ويجوز كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرائين الطالبين على الاطلاق ولا
من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان بمتابعة الامارة وعلى تقدير
كون الخيرات لعموم كل فعل وترك يسارعون بالبعض الجملة او كونه من زمرة الاخيار
لا ينافي صدور ذنب عن بعضهم سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه
المذكورة على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع
محل نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء وما شهد به كتاب الله من
نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم والجواب عنه اجمالا
ان ما نقل احادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على
السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل
والتأويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا
الباب اما في قصة ادم ع فامران احدهما ما ورد في التنزيل من انه عصى ربه
واتبع الشيطان وقال الله له فاكلا من الشجرة واعترف بظلم نفسه وعوتب بقوله
فعلا بقوله الم انهكما عن تلكما الشجرة ونزع اللباس والاخراج من الجنة ثم
تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن في الجنة
امة او كان عن نسيان لقوله تع فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا حسب ظن
ان النهي تحريم عنها ومن تنزيه فرد آخر من جنسها وانما عوتب لترك التحفظ
والتحفظ لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لم يكن الا صغيرة وهذا
هو الظاهر الا انه [illegible] الثاني قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس
واحدة ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما اتاهما ولم يقل احد في حق
الانبياء الشرك في الالوهية ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي
جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع [illegible]

الطاعة الشيطان وقبول وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة
قصي وسمي جعل منها زوجها فلما اتيهما صالحا عرسة قرشية واشراكهما انهما اما سمّيا
الله سمّيا اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما
السيد في حق نوح عليه السلام انه قال ان ابني من اهلي فالجواب انه ليس من اهلك فكذب له
في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه على ان المراد
بالاهلية الدعوى الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل دينك او انه
ابني بحسب ما بك وان اضيفه الى نفسك لا صلاحا باستانك لما روي من انه كان
ابن امرأته والاصح انه ابنه من آل النبي اذا كان له عمل صالح واما السيد في حق
ابرهيم صلوات الله عليه انه كذب في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم والجواب
ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يرجع الحكم الذي يراد ابطاله او على
الاستفهام او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل النبوة و
الثاني على التوبيخ والاستهزاء والثالث على انه به مرض الهم والحزن من عبادتهم
او الحمى على ما قيل واما السيد في حق يوسف من جهة يعقوب الافراط في
المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في مثل البكاء سيما على من يلوح
عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا في بث الشكوى والحزن الى الله
في مصائب تكون من جهة العباد سيما وقد قال انه كان من خوف ان يحث
يوسف على عمود الاسلام ومن جهة الاخوة بما فعلوا بيوسف وما قالوا
من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء من جهة يوسف انهم الاسباط اولاد يعقوب
ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود ابويه
واخوته له والجواب ان ذلك قبل النبوة او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان
ربه على ان يكون جواب لولا محذوفا دل عليه الكلام السابق ولا يكون المقدم
لولا ان رأى برهان ربه لخالطها او المراد الميلان المركوز في الطبيعة البشرية
لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشاكلة اي همّت
ان تهم بها وما همّ فلا دلالة هنا على العزم والقصد الى المعصية فضلا
عما ندل فيه الحسنة من الحسنات ولهذا ورد في هذا المقام من الثناء عليه

ما ورد

ما ورد من عمران سماه ذلة او تركه استغفاره وتوبته واما جعل السقاية في
رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله وتسمية السرقة الى الاخوة
توريه عما كانوا فعلوا بيوسف مما جرى مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجدة
كانت عندهم تحية وتكرمة كالسلام والمصافحة او كانت لله لمحمد الحمد او تواضع لا وضع
جبهة واما في قصة موسى فقتل القبطي وتوبته عنه واقراره بكونه من عمل
الشيطان محمول على انه كان خطأ وقبل النبوة واذنه للسحرة في الالقاء السحر
بقوله بل القوا ما انتم ملقون ليس رضاه بل الغرض اظهار ابطاله واظهار
معجزته ولا يتم الا به وقيل لم يكن حراما والقاء الالواح كان عن دهشة وحيرة
لشدة غضبه والاخذ براس هرون وجره اليه لم يكن على سبيل الاهانة بل
كان يريد الى نفسه ليتفحص منه الحال فخاف هرون ان يحمله بنو اسرائيل
على الاهانة وسعى الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا لهرون وانه كان
نهاهم عن عبادة العجل وقول الخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعله الخضر
كان باذن الله واما قصة داود فلم يثبت سوى انه خطب امرأة كان خطبها
اوريا فزوجها اولياها داود دون اوريا او سأله ان ينزل عنها بطلقها وكان
ذلك عادة في عهده فكان زلة منه لاستغنائه بنسبه ونسبتين والخصمان
كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبّهاه فلما تنبه استغفر ربه وضرب لهما
وانات وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله ونزاهته عما نسبه اليه
الحشوية الا انه بالغ في التضرع والتحزن استعظاما للزلة بالنظر الى ما له من
رفيع المنزلة وتسور الملكين بشكل وتصويرهما للقصة لا اضمار يصون الكلام
ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة
فلما راهما اخترعا الدعوى او كانا راعيين ظلم احدهما الاخر والكلام على
عصمته واما في قصة سليمان فامور احدها ما اسند اليه بقوله اذ عرض
عليه بالعشي الصافنات الجياد الى آخره وذلك انه استغل باستعراض
الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او ورد كان له ورد بالعشي
فاتهم لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو

والسنان وعير الجهاد وضرب اعناقها كان تمثل شغل للاظهار العدم وتضعه
التعرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله على ان من السوء
من مال المراد ضده للجهاد واعلاء كلمة الله وصفو توارث الجهاد لا للتمسس واما طلبه
مسحها بالسوق والاعناق فسر بها لها او اسحها او اظهارا لاصلاح آلة الجهاد
وباسمها ما اسمر الله فتوله ولقد فتنا سليمان الاية فان كان ذلك ما روى انه ولد
له ابن فكان حذروه في الشمس بحوفا من ان تسلط الشياطين او تخبله فاراد
الا ان القى على كرسيه ميتا فنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر وتاب
فدا منها لا باس به وغاية ترك الاولى اذ ليس في التحفظ ومباشرة الاسباب
ترك الاشتغال لامر التوكل على ما قال عليه السلم اعقلها وتوكل وكذا ما روى انه قال
لاطوفن الليلة على سبعين امراة كل واحدة تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله
ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امراة واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة
ويد واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه واما ما روي من فقد
الخاتم والسلطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه
فعلى تقدير صحته فهو ان يكون الخاتم الناسك عن محمد في بيته وعبادة
الناس له منه عن علم له وما الهما بسوء قوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي
لاحد من بعدي من الحسد وعدم ايثار الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا
بل طلبا للمعجزة على وفق ما يطلبه في زمانه ولاق بحاله فانهم كانوا يسحرون في ذلك
العهد بالملك والجاه وهو كان ناشئا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما او اظهارا
لامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث
مني وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما
وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا لا يسع المنافس وهي القناعة وقيل كان ملكا
عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة
يونس ما يسوء قوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه
والجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله ومعنى لن نقدر لن نضيق
عليه كما في قوله تعالى قدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة ومعنى الظلم

قوله

في قوله اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى
ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاندة الكفار واما في قصة نبينا
فمثل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم من
ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى
معناه غافلا عن الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة
فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابو طالب
وما الحمل لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال ما ضل صاحبكم
وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك بما كان يثقل عليه ونحو من ترك انه
قبل النبوة او من جهله بالشرائع والاحكام او من تهالكه على اسلام اولى العناد
وتلهفه وقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم تلطف في الخطاب وعتاب على
ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبير الحرب وقوله وما كان لنبي ان يكون
له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم عتاب
على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار اصحابه الفدا وكذا الكلام في قوله
لم تحرم ما احل الله لك وقوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روى من انه قرا بعد
قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان
شفاعتهن لترتجى فليس بصحيح بل ما وقع منه وخاف هو فانسخه بقوله
وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته الاية
فالجواب انه كان من القاء الشيطان لا من لسانه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة
وكان هذا قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حدث النفس وكان الشيطان
يوسوس اليه غير الهدى فينسخ الله ويعاونه من تبعته ويهديه الى الصواب
وقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه
عتاب على انه اخفى في نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من
طعن المنافقين ولا عار في ان اخفاء امر دنيوي حذرا من طعن اعداء الدين
ليست من الصغائر فضلا عن الكبائر بل عاتبه لانه ترك للاولى وكذا استلال
الطلب ليوسف واما نسلي قوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا يكون

من المؤمنين لئن أشركت ليحبطن عملك وإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين
يقرؤون الكتاب والجواب أن الأمر بالشيء لا يقتضي سابقة تركه ولا النهي سابقة فعله
ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فيشبه أن الصغيرة عمدا على الأنبياء عرض
الأصفياء ولا قاطع فيها نفيا ولا إثباتا فإن قيل ما بال زلات الأنبياء حكيت نشرا
على الصدور على وجه الزمان مع أن الله ستار وقد أمرنا بالستر على من ارتكب
ذنبا قلنا ليدل على صدق الأنبياء وكون ما يقولون بأمر من الله من غير إخفاء لشيء
وليكون أسوة للأمم كيف يعملون بأفعالهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلم
أن الأنبياء مع جلالة أقدارهم وكثرة طاعاتهم كيف التجأوا إلى التضرع والاستغفار
في أدنى زلة وأن الصغيرة لعبد مما يسامح في الزلة والأيمان الشديدة أوسع
مكثرة لا محالة فيها لا عتاب عليها ولا عقاب **قال** ومنها من شروط النبوة — شروط النبوة
الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبي كعيسى
ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كدناءة الآباء وعهر الأمهات والغلظة
والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والأمور المخلة
بالمروءة كالأكل على الطريق والحرف الدنيئة كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة
من أداء الشرائع وقبول الأمة **قال** وقد ورد [illegible] ذكر في بعض — عدد الأنبياء والرسل ١٢٤٠٠٠
الأحاديث أن عدد الأنبياء والرسل على ما روي عن أبي ذر الغفاري أنه
قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الأنبياء فقال مائة ألف وأربعة
وعشرون ألفا قلت وكم الرسل فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا لكن
ذكر بعض العلماء أن الأولى أن لا يقتصر عددهم لأن خبر الواحد على تقدير اشتماله
على جميع الشرائط لا يفيد إلا الظن ولا يعتبر إلا في العمليات دون الاعتقادات
وههنا حصر عددهم يخالف قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
عليك ويحتمل أيضا مخالفة الواقع وإثبات نبوة من ليس بنبي إن كان عددهم
في الواقع أقل مما ذكر ونفي النبوة عمن هو نبي إن كان أكثر فالأولى عدم التنصيص
على عدد **قال** المبحث السابع جمهور المسلمين على أن الملائكة أجسام لطيفة تظهر
في صور مختلفة وتقوى على أفعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة — أحوال الملائكة وعصمتهم وتفضيل الأنبياء عليهم

والعبادة

والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والأنوثة واشتهر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم
وفي تفضيلهم على الأنبياء ولا قاطع في أحد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين
في المقامين أما المقام الأول أعني العصمة فتمسك المثبتون بقوله تعالى وهم لا
يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد
مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون إلى قوله وهم من خشيته مشفقون
وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون ولا يخفى أن أمثال هذه العمومات تفيد الظن وإن لم تفد اليقين
وما يقال إنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فإن أريد أنه لا يحصل
منها الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وإن أريد أنه لا يحصل
الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه الأول أن إبليس كان
من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة بالسجود في قوله وإذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم إياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك وبدليل صحة
استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا إلا إبليس وقوله فسجد الملائكة
كلهم أجمعون إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان
من الجن ففسق عن أمر ربه وإنما أدرج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه
جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار أو كان من
طائفة من الملائكة مسماة بالجن لاستتارهم لأنا نقول هذا مع كونه
كلاما على السند خلاف الظاهر الثاني أن قولهم في جواب إني جاعل في الأرض
خليفة أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك و
نقدس لك اعتراض للخليفة واستبعاد لفعل الله وغيبة لبنيه وصورة
الاستكبار يعني أنه لا ينبغي أن يكون وإسناد للظن ورجم بالغيب فيما لا يليق
والإعجاب بأنفسهم وتزكية لها وأمثال هذا يخل بالعصمة لا محالة والجواب أن
الاعتراض إنما يكون حيث الغرض إظهار نقيصة الغير والتزكية حيث الغرض
إظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة إلى علام الغيوب بل الغرض
التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بالخليفة مع وجود

الاولى والالیق وانما علموا ذلک باعلام من الله تعالى او بمشاهدة من اللوح او
مجانسة من الجن والانس بمشارکتهما فی الشهوة والغضب المفضیین الى
الفساد وسفک الدماء لا یقال قوله تعالى انبئونی باسماء هؤلاء ان کنتم صادقین
ای فی انی استخلف من یفسد بما ذکرتم بیان فی کون ذلک منهم منقولا بالعلم
باعلام من الله تعالى واخبار او بمشاهدة من اللوح لانا نقول المعنى ان کنتم
صادقین فی انه استخلف من یفسد بذلک من غیر حکم ومصالح وصفات
ملائم الاستخلاف اذ العجب انما یکون عند ذلک ولهذا قال فی الرد علیهم انی اعلم
ما لا تعلمون اشارة الى تلک الحکم والمصالح لا یقال فیه دلالة على نفی العصمة
باثبات الکذب فی الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطا والسهو لا ینافی العصمة
ولا یوجب العصمة الثالث قصة هاروت وماروت ملکین ...
لارتکابهما السحر والجواب منع ارتکابهما العمل بالسحر واعتقاد تاثیره بل انزل
مع علمهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلم وعمل به فکافر ومن تجنبه او تعلمه
لیتوقاه ولا یغتر به فمؤمن وهاکانا یعظان الناس ویقولان انما نحن فتنة
ای ابتلاء فلا تکفروا ای لا تعتقدوا ولا تعملوا بان ذلک کفر ... اما هو
على وجه المعاتبة کما تعاتب الانبیاء على السهو والزلة من غیر ارتکاب منهما الکبیرة
فضلا عن کفر واعتقاد سحر او عمل به والیهود هم الذین یزعمون انهما
من الملک وقد ترتکب الکبیرة فعاقبه الله بالمسخ واما المقام الثانی فقد ذهب
جمهور اصحابنا والشیعة الى ان الانبیاء افضل من الملائکة خلافا للمعتزلة و
القاضی وابی عبد الله الحلیمی منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر
من المؤمنین افضل من عوام الملائکة وخواص الملائکة افضل من عوام البشر
ای غیر الانبیاء لنا وجوه نقلیة وعقلیة الاول ان الله تعالى امر الملائکة بالسجود لآدم
والحکیم لا یامر بسجود الافضل للادنى وابا ابلیس واستکباره وتعلیله
بانه خیر من آدم لکونه من نار وآدم من طین یدل على ان المامور به سجود تکرم
وتعظیم لا سجود تحیة وزیارة ولا سجود الاعلى للادنى اعظاما لدرجة المنزلة
وهضما للنفس الثانی ... ان آدم انباهم باسمائهم وما علم الله من

الخصائص

الخصائص والعلم افضل من المتعلم وسوق الآیة یدل على ان الغرض اظهار ما خفی
علیهم من افضلیة آدم ودفع ما توهموا فیه من النقصان ولهذا قال الم اقل
لکم انی اعلم غیب السموات والارض وهذا اشد مع ما یقال ان لهم ایضا علوما
اصنافا العلم بالاسماء بالمشاهدة من اللوح وحصلوا فی الازمنة المتطاولة
بالتجارب والانظار المتوالیة الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل
ابراهیم وآل عمران على العالمین وقد خص من آل ابراهیم وآل عمران غیر الانبیاء
بدلیل الاجماع فیکون آدم ونوح وجمیع الانبیاء مصطفین على العالمین الذین
منهم الملائکة اذ لا مخصص للملائکة من العالمین ولا جهة لتفسیره بالکثیر من
المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمیة والعملیة کالشهوة
والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجیة والداخلة فالمواظبة
على العبادات وتحصیل الکمالات بالقهر والغلبة على ما یضاد القوة العاقلة
یکون اشق وافضل وادخل فی استحقاق الثواب ولا معنى للافضلیة سوى
زیادة استحقاق الثواب والکرامة لا یقال لو سلم اشقیة الشهوة والغضب
وسائر الشواغل وحق الملائکة بالعبادة مع کثرة المتاعب والشواغل انما
یکون اشق وافضل من الاخرى اذا استویا فی المقدار وما فی الصفات وعبادة
الملائکة اکثر وادوم فانهم یسبحون اللیل والنهار لا یفترون والاخلاص الذی
الدوام والنظام والمعنى الذی هو الاساس والتقوى التی هی الثمرة فهم اقوى
واقوم لان طریقهم العیان لا البیان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول اشتغال
الشواغل فی حقهم مما لا نزاع فیه اصلا ووجود المشقة والالم فی العبادة
والعمل عند عموم المنافی والمضاد مما لا یعقل بل او کثر ولو نافی الصعاب
وضعفا لا ضعف اضعف وادنى ما لا یسمع ولا یقبل وقد یتمسک بان للملائکة
عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان کلیهما فاذا رجح شهوته على عقله
یکون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل واذا رجح عقله على شهوته فینبغی ان
یکون اعلى من الملائکة وهذا على الماشی لان حاصله ان الکامل ... العصیان
مع التمکن من الکمال وکل من یعمل کذا فهو افضل وارذل ممن امره بدونه لان الشاد

الشيء مع وجود المضاد والمنافي ارجح وابلغ من اتيانه بدونه فلم لا يجوز ان يكون من
اتى بالكمال مع التمكن من النقصان اكمل وافضل ممن اتى به بدونه واما التمسك بقوله
تع ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لا يصلح الا مناسبا لتفضيل على غيره
فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تع وفضلناهم على كثير
ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع
كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون قوله وتمسك المخالفون
اعني القائلين بافضلية الملائكة بوجوه سمعية وعقلية اما السمعيات فمنها قوله تعالى ولله
يسجد ما في السموات وما في الارض والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم
ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة
الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم
باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة
والتسبيح ومنها قوله تع بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال
والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على
فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان
الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب الذي
اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
والمعنى اني لست ملكا حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله
كما كان لجبرئيل عليه السلام او يكون لي العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها قوله
تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين
يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وما الاكل من الشجرة الا ارتقاء اليها والجواب ان ذلك
تمويه من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد من الملكين من الصورة وعظم

مسئلة في ان الملائكة افضل من الانبياء

الخلق

الخلق وكمال القوة يحصل بالاكل من الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة
ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم
والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن
يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن
العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير
ولا السلطان ولو عكس اخل بشهادة علماء البيان والنحو بان سياق الكلام
وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى مع انهم اقرب مودة
لاهل الاسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين لكونهم افضل والجواب
ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة
البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولدا لا اب له
ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عن العبودية ولا من هو فوقه
في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه
عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الاخرى
ان ما ذكرت من المثال لم يقصد به الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال
بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستيلاء والاستعلاء في السلطان
ووجوب المودة في النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل
ولا علة له سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون جهة تقديمهم في
الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتحريض
عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها
متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين
هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير
شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال
الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة
على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك
على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول

زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل وادوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة
للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نوّرا راسخين وحاضرين يشاهدون اللوح
المحفوظ المنقش بالكائنات والاسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون
اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كتحمل المشاق والتأني في تحمل
المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر قوله المبحث الثامن الولي هو العارف
بالله تع وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك
في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن
لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح و
التزام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روى ان
مسيلمة دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء
ويسمى هذا اهانة وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره
ويسمى معونة فلهذا قالوا ان الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة
وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ
ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب
بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع
كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات
لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس
ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه
الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام وهذه الطرق غير سديدة والمرضي
عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات
بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق
الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز ينافي للاعجاز اذ شرطه
عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل ويفضي الى تكذيب النبي حيث يدعي عند
التحدي انه لا ياتي احد بمثل ما اتى به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل
المعارضة ودعوى النبي انه لا ياتي بمثل ما اتى به احد من المتحدين لا انه لا يظهر

بحث الولي والخلاف في جواز ظهور الكرامة عنه

شاكرد

مثل كرامة لولي او معجزة لنبي آخر نعم قد يرد في بعض المعجزات نص قاطع على ان
احدا لا ياتي بمثله اصلا كالقرآن وهؤلاء نسوا في الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبي لا يجوز
ان يقع كرامة لولي لنا على الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول
قدرة الله تعالى وذلك كالملك يصدق رسوله يعني بالتي يعتادها ثم يفعل
مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص من
قصة مريم عند ولادة عيسى ع انه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء
وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة
آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا
لنبوة عيسى او معجزة زكريا والثاني لمن كان نبيا في زمن اصحاب الكهف و
الثالث لسليمان ع قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم
في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سأل وحين لا بد في الاعجاز من ظهور
الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لتصديق
تصديق نبي ولا يصير بالتسمية ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما
ذكرتم يؤدي على كثير من معجزات الانبياء اذ يجوز ان يكون معجزة لنبي آخر والثاني
ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من كرامات الصحابة والتابعين
ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رض على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال
يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رض السم من غير ان يضره
واما من علي رضي الله عنه فاكثر من ان يحصى وبالجملة ظهور كرامات الاولياء
يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من اهل البدع والاهواء
اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون
انهم على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في
اولياء الله اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا
باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم في عداد اهل السنة والجماعة فاعرض عن الجهلة
السابقين او سعتهم سبابا واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة

وثنا السريرة واسما الطائفة واصطلحا الحسنة وانما التحيير بعض فيها اهل السنة

حتى قال فيما روى عن ابرهيم بن ادهم انهم راوه بالبصرة يوم التروية و في ذلك اليوم

بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل

عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض

العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة وللمخالف وجوه

الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره اذ الفارق

هو المعجزة ورد بأن الفرق بين المعجزة والكرامة الثاني انها لو ظهرت لكثرت

لكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد بالمنع بل غايته استمرار

العادة بمعنى العادة الثالث لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب اثبات

النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما ظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد

بأن من ابها عند مقارنة الدعوى يفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء

للانبياء في ظهور الخوارق يحط عظم قدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد بالمنع

بل يزيد جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت امتهم واتباعهم مثل هذه

الدرجة ببركة الاقتداء بهم والاستقامة على طريقتهم الخامس وهو

في الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا

من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا

يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فانتفى ما هو من الكرامة العائد الى ... البينات

ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما يقع وربما لا يقع وليس

من الاطلاع اليه في شيء والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين

هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل

من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان حمل على العموم فلا نسلم انه للاستغراق

ح وحمل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما

وقد كان في الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه

احدا ولا ينافي اطلاع البعض على البعض وكذا الاشكال ان خص الاطلاع

بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع

على شي

عدم بلوغ الولي درجة النبي

وعدم سقوط التكاليف بكمال الولاية

والاكتفاء بالولاية خير من الانبياء فضلا من ان يزيد

على شي من غيبه احدا من الافراد فيعم الاطلاع وذلك ليس بلازم قوله خاتمة

حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية

ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص

الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك

الى الرعايا ليبلغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة مع الولاية

لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة

وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب

ولا يدخل النار بارتكاب الكبائر والكل باطل باجماع المسلمين والاول خاصة

بان النبي مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مامون عن سوء العاقبة

بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح

حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان

النبوة تنبئ عن العصمة والتبليغ من الحق الى الخلق فيها ملاحظة للجانبين

متضمن لشرف الولاية وشرف الاتصال فلا تقصر عن مرتبته والثالث بان الانبياء

لا سيما الاكابر على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة ثم قد يقع تردد

في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاولى لما في النبوة من معنى

الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة

الملك ومن قائل الى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي

يكون في النبي على غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان

ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول

به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع

متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تتعلق لها بوقت دون وقت بل دائم سلطانها

الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلعم من حيث ظاهرها

الذي هو الانباء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف

في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلعم لهم تصرف ولاية ثم تصرف في الخلق

بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي

واما بطلان القول بسقوط الامر والنهى فلعموم الخطابات ولان اكمل الناس فى المحبة
والاخلاص هم الانبياء صلوات الله عليهم مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل حتى
انهم يؤمرون بما لا يؤمر به غيرهم بل ترك الافضل ثم حكى عن بعض الاولياء انه استعفى الله
عن التكاليف وسال الاعفاء من ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه
العقل الذى هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان واسب
حسو بان العارف لا يسام من العبادة ولا يسرع الطاعة ولا يسال السقوط
من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من مدارج الملك الى منازل
الحيوان بل ربما حصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق فى ملاحظة
جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويخلو التكاليف من عدم بقاء تمييز له
لكونه فى حكم عدم التكليف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين
وربما يسال دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو
الجنون الذى ربما رجح على بعض العقول والمسمون به هم المعروفون بمجانين
العقلاء وبهذا نظر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع ان استغراقهم اكمل
الجوانب اشمل لا يخلون بادق طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب ساعة
لان نفوسهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شان عن ذاك الجناب ولهذا
نبى عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب قوله المبحث التاسع السحر
اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجرى
فيها التعلم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون
بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط
وبانه قد يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد فى الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما
يعلن بالفسق ويتصف بالرجس فى الظاهر والباطن والخزى فى الدنيا
والاخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا ثابت
سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له
بمنزلة الشعبذة التى سببها خفة حركات اليد او اخفاء وجه الحيلة فيه لنا على
الجواز ما مر من الامكان فى الامر انه تعالى وسبول جريه انه مع انه هو الخالق

واما

لان كونها لاجل الاصابة بالعين والاعجاز انما ثبت ذلك بعد رؤيتها

وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا فى الحكم وعلى الوقوع وجوه
منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت
الى قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد
الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر
والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها
نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودى لرسول الله صلعم حتى مرض
ثلث ليال ومنها ما روى ان جارية سحرت عائشة رضها وانه سحر ابن عمر رضهما
حتى تكوعت يده فان قيل لو صح السحر لاضرت السحرة بجميع الانبياء والصالحين
ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبى صلعم وقد قال
والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيبون
النبى صلعم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد
كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كلما اراد ولا له يد فى كل شان
والنبى معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا فى نبوته لا ان يوصل ضررا
والما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث
تركوا دينهم فان قيل قوله تعالى فى قصة موسى عم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى
يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو
ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون اثره فى تلك الصورة هو التخييل
لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس
خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقه الآفة فثبوتها يكاد يجرى مجرى المشاهدات
التى لا تحتاج الى حجة وقد قال النبى صلعم العين حق وقال العين تدخل الرجل
القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد
الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية نزلت فى ذلك وقالوا كانت العين فى بنى اسد
وكان الرجل منهم يتجوع ثلثة ايام فلا يمر به شئ يقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس
الكفار من بعض من كانت له هذه الصنعة ان يقول فى رسول الله صلعم
ذلك فعصمه الله واعترض الجبائى بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبى صلعم نظر

استحسانا بل نظر فيه ونقص والجواب انهم يتحيرون منه الفصاحة وكثيرا
من العبادات واما كانوا يتعجبون منه من جهة الدين لهم للقائلين بالسحر العين
واختلاف في جوازها والاستعانة بالرقى والعوذ ونحو ذلك يتعلق بالعلم وفي
جواز البعث والمسيح وكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح
والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم **قوله** الفصل الثاني في المعاد — معنى المعاد
هو مصدر او مكان ومعناه العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد
ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع
بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة
واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح
الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبعد
عما ابتليت به من الظلمات **قوله** المبحث الاول كثيرا من مباحث المتكلمين
يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية ويعلم عند تحقيق المقاصد — جواز اعادة المعدوم
الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كاعادة المعدوم
وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط
الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر
وعذاب القبر والخلود في الجنة او النار ونحو ذلك على اختلاف الآراء اما
اعادة المعدوم فخاصة الى هنا لما لها من زيادة الاختصاص
بامر المعاد حيث لا تنتهض الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء
واتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب
غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى
لو بطلت لاستحالت اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد لمعنى يعلم قيام
المعنى بالمعنى والى هذا ذهب بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع
اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم
بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها
لا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها الا انا

ان الاصل

ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان
كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان
فمن ادعى امتناع اعادة المعدوم فعليه الدليل والرابع ان المعاد مثل المبتدأ
بل عينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت
ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد
ما يقال ان العود هو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان
الاعم امكان الاخص ووجه من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود
ضرورة استحالة الانقلاب والوجود الاول انما افاده زيادة استعداد لقبول
الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل
فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه
ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
وهو اهون عليه وان لم نقل بزيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص
عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب
ان تحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء الى ما يسبب من المراد
الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها
الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك التفاوت المتصور
فضلا عن الاستعداد التام به فان قيل ما معنى كون الاعادة اهون على
الله تع وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل
اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة
القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة
قدرة الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود
في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده
لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود
بل في الاعادة التي هي الايجاد بشرط كون الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم
امكانها لانا نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم له امتنع وجوده اولا كما لو امتنع لذاته

مبحث المنكرين لاعادة المعدوم

ثم الحال ان الوجود مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحد على
ان المراد بالاعادة هنا كونه معادا وهو معنى الوجود ثانيا قوله
والمنكرون منهم من ادعى الضرورة قال الحكيم بان الموجود باسره بعينه
هو الموجود اولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب
التقليد والتعصب واستحسنه الامام في المباحث حيث قال ونعم ما قال
الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل
والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف
وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه
الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم
باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب ... فان معناه عند التحقيق تخلل
العدم بين زماني وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بل وجوده بالسابق
واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي الوحدة بالشخص ويكفي لصحة تخلل
العدم تخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وحمل صاحب المواقف
هذا الوجه على دعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان
ضرورته بمعونة الدليل لا توجب ضرورة المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم
بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة
ان الموجود بشرط كونه في هذا الوقت غير الموجود بشرط كونه في وقت آخر
ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز او بطريق الالزام على
من يجوز اعادة الكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث
انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا جمع بين
المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة
انه مبتدأ ومعاد لانا اشرنا الى معنى لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا ورد
بمنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت
الاول ورفع للتفرقة والاثنينية بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا
الا من حيث كونه مبتدأ والاتصاف بهما بحسب العقل ضروري وبل حمل

هذا

هذا الوجه بلة اوجه بحسب ما يلزم من المفاسدات والجواب انا لا نسلم كون
الوقت من المشخصات واما ما قالوا من ان هذا الكتاب هو بعينه الذي
كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وتفاوت
الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو
سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة بل انما يلزم لو لم يكن
الوقت ايضا معادا او لم يكن هو وقته مسبوقا بحدوث آخر وهذا معنى ما قال
ان المبتدأ هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال
لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد
بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل
بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان
زمان يمكن اعادته بعد العدم ويتسلسل الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه
لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم
الامثال واحد ولان المقدور ان وجود مثله هذه الصفات من جملة الممكنات
واللازم باطل لعدم التمييز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية
وجميع العوارض ورد بان عدم التمييز في نفس الامر ممنوع لانهم كيف ولو لم
يتميزا لم يكونا اثنين وعند العقل غير مسلم الاتحاد اذ ربما يلتبس على
العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل
لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وهو باطل
انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ
لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شيء
لشيء يقتضي ثبوته وثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت
المعدوم وتمايزه ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف
في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له
في الخارج وما يقال ان المصحح يكون ذهنية لا عينية ولا خارجية
فلا يمتنع الا صحة العود في الذهن ليس بشيء لانا نجد للمعدوم ثبوتا ما

هو ان ما يصدق عليه الوصف العنواني في الحال يصدق عليه المحمول فالمعنى هنا
ان ما يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج وكونه
فالذهنية معناها ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى
هنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة
فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن يسمولد لم يجز ان يسلم الى غير ذلك
من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم وقد اجاب عنه بعض الوجوه ما معنى
بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء الذي فني بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من
يراه بانه هو ذلك الشيء كما يقال اعد كلامك اي تلك الحروف بتاليفها وهيآتها
ولا يضر كون هذا ابتداء او في زمان وذاك مبتدءا وفي زمان آخر ولا المناقشة في ان
هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطله نفي العود

نفي الطبيعيين المعاد ونحوه

قوله المبحث الثاني زعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا اعتداد بهم في الملة
ولا في الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل المخصوص
بما له من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى
الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه
المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يقرره المحققون من اهل الملة وتوقف
جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا تعاد
ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين
على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني
فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد
وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه
فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات
بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي
والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا
ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية
والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي

الان

الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا
العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون
الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يلتبس على الطباع العامة
ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية
والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار
والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من
اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه
المنكرين كذا في نهاية المعقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني
وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام
ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح
في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه
في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه
وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من
الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد
خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة
المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون
ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون
المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب
المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو
باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من
الصبى الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير
من الاعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة

ادلة اثبات المعاد والحشر الجسماني

لغير الجاني قوله لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد دليل السمع و

والتصحيح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القران و
من الانبيا محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل العقل
وتقريره انه يجب على الله تعالى ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعوا[ض]
المستحقين ولا يتاتى ذلك الا باعادتهم باعيانهم فيجب لان ما لا يتادى الواجب
الا به واجب وربما يتمسكون بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفنا وبناه
على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله وفي كون ترك الجزا ظلما يمتنع صدوره
عن الله تعالى مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم الا به وانه لا يكفي المعاد
الروحاني ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصي هي هذه الجملة او الاجزا الاصلية
لا الروح وحده فلا يصل الجزا الى مستحقه الا باعادتها والجواب انه انما يعتبر
الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان
على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدا للكل وان اعتبر
بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزا الكائنة من اول التكليف الى الممات
ولا تقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة
امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم
بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع ومات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك و
الفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما
الاخبار فلما تواتر من الانبيا سيما نبينا عليهم السلام انهم كانوا يقولون بذلك
ولما ورد في القران من نصوص لا يحتمل اكثرها التاويل مثل قوله تعالى قال
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من
الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا
لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا
يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الايات وفي الاحاديث
ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين

فان قيل

فان قيل الايات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الايات المشعرة
بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فلنصرف هذه
ايضا الى المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها ومنوعا[ت]
الالام على وجه يفهمه العوام فان الانبيا مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم
الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وبقيت
النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد
والبشارة بما يعتقدونه كمالا والانذار عما يعتقدونه الما وخصوصا نوع الكثرهم لذة
عوام يقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية ويقتصر
على ما الفوه من اللذات والالام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات
البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبيا بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا
للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي ان الكلام خيل وحيال
للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما
على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبيا
ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال المعاد النفسي والرعاية لمصلحة
العامة نسبة للانبيا الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل
اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون
الا هذه الظواهر مرادا بها من الكلام والتنصيص بها في نفس الامر مثل المعاد
الروحاني واللذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القران على ما ذكره
المحققون من علما الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتراد عن سمعه
قول احتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على
اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه الضعف اما على تقدير كونها اعادة
بعد الفنا فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحيا بعد التفرق والموت فلانه
يمتنع التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع
امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزا الى ما
كانت عليه من التاليف والحيوة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل

وجوه احتجاج منكر المعاد الجسماني

المتنازع فيه الثاني لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزءا من بدنه فالاجزاء
الماكولة اما ان يعاد في بدن الاكل او في بدن الماكول وايا ما كان لا يكون احدهما
بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الاخر
ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافرا والماكول مؤمنا
يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني
بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره لا الحاصلة
بالتغذية فالمعاد من كل من الاكل والماكول اجزاؤه الاصلية الحاصلة في
اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء الغذائية
الاصلية في الماكول الفضلية في الاكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر
ويعود المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله
يحفظها من ان تصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان تصير جزءا اصليا وقد
ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء
الى مستحقه ومن يقول بعدم حفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجزء
التالف بل انما يشار الى الحيوة والصور والهيئات فان قيل الايات الواردة
في باب الحشر مثل من يحيي العظام وهي رميم أئذا متنا وكنا ترابا
أئذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد يشعر بان شارع المحيي والمبطل
وموارد الايات والنفي هي اعادة الاجزاء بأسرها الى الحيوة لا الاصلية
وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الايات ما هو مسوق لنفس
الاعادة مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يرون
من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه
على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعله
لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عائد
الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عائد الى العبد ايضا باطل
لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة في الوجود

سيما في عالم الحس وكل ما يحصل لذة فانما هو خلاص عن الالم ولا الم في العدم
او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك
بان يوصل اليه الالم ثم يخلصه عنه فيكون الاعادة لايصال الم بعينه خلاص
وهو غير لائق بالحكيم والجواب منع لزوم الغرض ومنع الخلو عنه في فعل اسرع
ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال
الجزاء الى مستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم كيف واللذة والالم
من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في حقيتها ولا يشتبه حقيقة ذلك ثم
منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها
دفعا للالم وخلاصا عنه **قوله** يتمسك القائلون بالمعاد الروحاني
فقط او به وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية
لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويستدل بذلك بنصوص من الكتاب
والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان في اثبات المعاد لانه عبارة عن
عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد او السرور من ظلمات التعلق
وتلذذها بالملذة بالكمال او تألمها بالنقصان ولا للاخرين تعرضا لحشر
الاجساد لان القول باحياء البدن ثم تعلق نفس اخرى به بدلا عن
نفسه معطلة او متعلقة ببدن آخر غير معقول عند العقل ولا منقول
من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج المخصوص لم تفارقه الا لانتفاء قابليته
لتصرفاتها فمتى عادت القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى
فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان
من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال
ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل
طيور خضر وفي قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها
مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا
ان الروح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله العادة
باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها يعقب الموت

الحيوة في استمرار العادة ثم الروح تعرج بعد ... في حواصل طيور خضر في الجنة
وتسقط به الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض يحيى به
الجوهر والروح تحيى بالحيوة ايضا الا انها قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا
في الارشاد قوله المبحث الثالث ... اشارة
الى ان الاجسام باقية غير متواصل على ما يراه النظام وقابلة للفناء غير دائمة
البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابي
الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام يعدم او باحداث
ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى
يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا و
ذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني
فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا
فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة
معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب
الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في
الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل
تفنى الجواهر بانقطاع شرط وجوده وقال ابو هاشم واتباعه يخلق فناء
واحدا لا في محل تفنى به الجواهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر
بانقطاع شرط وجوده فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل
فاذا لم يخلقه عدم الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة
الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه انتفى فيه
الجوهر وقال امام الحرمين هو الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا
لم يخلقها الله تعالى فني وقال القاضي في احد قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله تعالى
في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق
بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فني واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل
سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج ضدا للبقاء قائما بنفسه او بالجوهر

قوله ان الفناء باعدام او بحدوث ضد او بانتفاء شرط

وكون

وكون الفناء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني عن البيان قوله
المبحث الرابع يعني ان القائلين بصحة الفناء وحقيقة حشر الاجساد اختلفوا
في ان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف
وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم تعاد
وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم يعاد هيئتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين
احدهما فلا يبعد ان تصير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم تعاد
تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون
بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من
المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على
خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على فناء الحق وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء
وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر
انهم لم يكونوا يخوضون في هذه الدقيقة الثاني قوله تعالى هو الاول
والاخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد
القيامة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ
كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات
الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول ما رأيك ام اخره فتقول هو الاول والاخر
وتريد انه لا نظير له سواه او هو الاول والاخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى
بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والاخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم
وبالجملة فليس المراد انه اخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة
ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام
لا الخروج عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع
وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا
لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن
الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري من كل موجود

في الحشر بالايجاد بعد الفناء

الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان كل من كتب كتابا ليس مقصوده الدلالة
على الكاتب او المراد الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك وقيل معناه كل
عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اى غير مثاب عليه الرابع قوله
تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون
والمراد من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعده ابتدائه لا تتصور
بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج
عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان
من طين ولهذا وصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف
يبدأ الله الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق واما الثانى
فان الخلق حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب
اى ركبكم وتخلقون افكا اى تركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعا
للاشتراك فضعيف جدا لاطباق اهل اللغة على انه احداث والخادع
بعد سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه كما في خلق الله العالم
الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل
هو خروج الشىء عن الصفة التى ينتفع به عندها كما يقال فنى زاد القوم
وفنى الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل افناهم الحرب وقيل
معنى الاية كل من على وجه الارض من الاحياء فميت قال الامام الرازى
ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلابد في الاية من تاويل اذ
لو حملنا على ظاهرها لزم كونها كل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك و
ليس التاويل بكونه آيلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التاويل بكونه قابلا
له وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل
ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لابد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه واما الخلاف
في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع
مشترك بين الحال والاستقبال واعترض بان حمله على الاستقبال ليس
تاويلا وصرفا عن الظاهر قوله احتج الاولون وهم القائلون بان

حشر

تحج القائلين بان الحشر جمع بعد التفرق

حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الاعدام بوجوه
الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم باطل
سيما عندنا للنصوص الواردة في ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا
وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى
بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم
بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا نقوم على من يقول
بقاء الروح او الاجزاء الاصلية واعدام البواقى ثم ايجادها وان لم يكن الثانى
هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر
ولا شك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانه لو
عدمت لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو
الاول بعينه ام مثل له خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية
فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب
والهيئات والصفات التى بها امتاز الشخص سيما على قول من جعل الروح
من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الادلة دالة على وصول الجزاء
الى المستحق لا يقال لعل الله يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق
والاختلال بل الحكم يقتضى ذلك ليحصل وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود
ابطال رأى من يقول بفناء الاجساد جميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها
ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة في الحشر هو الاجزاء
الاصلية لا الفضلية وقد سلمتم انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية
بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على
انا نعلم ذلك عند الاتصال البتة وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله يخلق
علما ضروريا او طريقا يعلم به اولها السابق وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لابد
ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا
منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحياة وليس ايصالها الى المستحق
كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا انما هو ورد بمنع انحصار الغرض

في المنفعة والجزاء لفعل الله تعالى في ذلك حكما ومصالح لا نعلمها غيره على ان في الاعدام
بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا لغاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء
ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد تورد الرجحان على طريق نوعي الاعدام اما
الثاني فظاهر واما الاول فلانعدام التاليف والهيئات التي بها التمايز فاما ان يمتنع
الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل واجاب بانه يجوز ان لا ينعدم الصفات التي بها
التمايز كاختصاص الجواهر بالاحياز مثلا ولو سلمنا فالمستحق هو المكلف الذي هو
الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر والصفات والهيئات كما اذا جنى وهو
شاب سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار هرما نحيفا ساقط الاعضاء
وعن الثاني بان في التفريق منعة الاعتبار واظهار القدرة والاتم على طريق
الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون الحشر بالاحياء بعد الموت والجمع
بعد التفريق لا الايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف
تحيي الموتى الآية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها
قال انى يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها
ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون
بعد ما ذكر بدء الخلق من الطين وعلى وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف
يبدئ الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى
يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك
من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم
تدل عليه وانما سيقت لبيان كيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان
السؤال وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادي النظر والشواهد عليه اكثر ثم هي
معارضة بما سبق من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء **قوله** المبحث الخامس
جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي
عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما انما يخلقان يوم الجزاء
لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة
وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد

الجنة والنار مخلوقتان الآن او سيخلقان ويحتج الطرفين

عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري
مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها
ثبوتهما الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين
آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين
وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر
فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء
عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوام اكلها وللنصوص الشاهدة
بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها من آية الهلاك جمعا بين الادلة وحمل
الهلاك على غير الفناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائها
ولا لما الموجود منها حيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه
على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءها لحظة الثالث انها لو وجدتا
الآن اما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور
في عالم الافلاك لامتناع الخرق والالتئام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم
منها ولا في عالم العناصر لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السموات والارض ولانه
لا معنى للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني
فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون
كريا فاذا فرض هذا العالم الاخر بسيطا يلزم من العالمين خلاء وقد مر استحالته
ولانه يشتمل لا محالة على عناصر لما فيه اصناف طبيعية فيكون لعنصر واحد
حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه
طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع
الحركة والسكون محال وان لم يلزمه الحركة والسكون فلا اقل من لزوم المثل الدور عنه
ولانه لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم

الجنة فلا بد من لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك
على اصول فلسفية غير مسلم عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام
ونفي القادر المختار الذي يرجح بارادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات
الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما هو جهة
العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما تم في المحدد لا غير وكون العالمين
في محيطها بمنزلة تدويرين في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمنع كون العناصر
العالمين مختلفة الطبائع ولا كون حيزها في احد العالمين غير طبيعي وليس
التناسخ عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم لا يقال
هذا الدليل لا يتعلق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه
ينفي وجودهما بعد فناء الناس ويوجد فيه العنصريات لا ثباته ذلك على فوق
الافلاك لانا نقول على تقدير فناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار
والانسان وساير العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلهذا خص
هذا الدليل ينفي الجنة والنار في وجود هذا العالم قوله خاتمة لم يرد
نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع
والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير قوله المبحث السادس في
سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير
في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة
قال بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة
وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا
الآيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل
القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب وقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحد الاحياءين
ليس الا في القبر ولا يكون الا لنوع ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن

مكان الجنة والنار

في سؤال القبر وعذابه ونحو ذلك

الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله
والاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث
المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر ومعهما مرزبان فيسألان الميت
عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاحاديث والآثار المسطورة في كتب
المشهورة وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر
واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما
السمع فهو المعروف من ظواهر الشرائع كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر
لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى هذا
الاستثناء ومعلوم انه لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور دون الموتة
الاولى فيها قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة
في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة
لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة
بالاولى يشعر بموتة ثانية وليس الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على المتمسك
لا له قلنا المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة وتقصد نفيها فان قيل الحق
ان لا ايراد الواحد العدد بل الجنس المتحقق المقابل لهذا المتوهم على ما تناول
موتة الدنيا وموتة القبر قلنا بانه بمعنى المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم
امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر
احياء لكانت الاماتات ثلثا في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما انت
بمسمع من في القبور ولو كان في القبر احياء لصح اسماع والجواب ان اثبات الواحد
او الاثنين لا ينفي وجود الثاني او الثالث على ان التعلق باحد المحالين كان
في المبالغة واثبات الاماتة والاحياء بعد ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع
ما يقع بعد حيوة الدنيا من الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر وفي الحشر اذ لا
دلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال ان في لفظ ثم المنبئة بعض نبوة عن ذلك

ثم الظاهر ان المراد الاماتة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر
لخفاء امره وضعف اثره على ما سيجيء فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت
الالوهية ووجوب الايمان والتعجب من الكفر واما في قوله امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتتان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياءان وترك
ما في الآخرة لانه معاين وقيل بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد اصابتهم
معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب وانابة لله تعالى وما انت بمسمع من في القبور
تمثيل لحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت لا يسمع واما الثاني فلان اللذة
والالم والمسائلة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا ضرورة مع
فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب
يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ او تألم وربما يدفن في صندوق او لحد
ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما يوضع على صدره كف
من الذرة فيرى باقية بحالها بل ما اكله السباع او احرقته النار فصار رمادا مذرورا
الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه
ونحو ذلك مستبعد وليس ما يعرض من نحو حيوة سوى الميت وكلامه بعد
هذه المصلوب واضرابها وهي لنا اهوالها والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم
استبعادات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات وقد اخبر الصادق
بها فلزم التصديق وتفصيلا انا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز
ان يبقى من الاجزاء ما يصلح بنية والتعذيب والمسائلة ويجوز ان يكون الروح
الذي هو اجسام لطيفة او للاجزاء الباقية الاصلية ولا يبعد ان لا تشاهد هذه الناظرة
لا ان يحجبه الله تعالى عن الابصار الحق لحكمة لا اطلاع لنا عليها ولا ان يجمع
كون الميت في بطون السباع ومن قال بالقادر المختار الحي المسئول سيعيد
يوسع اللحد والصندوق ولا يضغط الذرة على صدر الميت والقول بالخوف
مثال ذلك يفضي الى السفسطة اما يصح ما ايم علمه الدليل ولم يخبر الصادق
واما ما يقوله الفلاسفة والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة فلانها
ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت

لان الموت

لان الموت ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلية مجوزة عن الافعال الاختيارية
غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول اهل الحق قوله فانه اتفق اهل
الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ
ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه
ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة
الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله
لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يرى حصوله كمن
اصابته سكتة ويشكل هذا بجواب المنكر ونكير على ما ورد في الحديث قوله
الحق الشايع في سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجعل الامر انها امور
ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا
والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع
الحساب وقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واهوال
الوقوف قبل المحاسبة وقيل يحشرون الينا وقيل اول وقيل اكثر والله اعلم
قال تعالى وقفوهم انهم مسئولون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون
الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال تعالى واما من اوتي كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وهول المسائلة وفيهم
انهم مسئولون فوربك لنسألنهم اجمعين وهول شهادة الشهود العشرة الالسنة
والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار الحفظة
الكرام قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال
تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال عليه السلام ما من يوم وليلة ياتي على
ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل شهيد وكذا قال في الليل وقال تعالى
وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وهول تغير الالوان قال تعالى يوم تبيض
وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة و
وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة وهول المناداة بالسعادة والشقاوة

قال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا رجح كفة الخير نادى الا ان
فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا رجح الكفة الاخرى نادى الملك
الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها ابدا والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال
مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح
اصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء وحسرات
والام اولئك واعلامهم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات
وهل يظهر اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء
تردد والظاهر السلامة يقول عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء
الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن
جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد
في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد
النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من
المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب
للمؤمنين والصلحاء يوم القيامة فالواجب المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى
سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط
الجحيم ومنهم من قال المراد الادلة الواضحة ومنهم من قال العبادات كالصلوة والزكوة ونحوها
ومنهم من قال الاعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها
ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في
الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث
ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد
ومنهم من يجر رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله
تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو
في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية ذهب اكثر المفسرين
الى انه ميزان له لسان وكفتان يشاهد به الخلق اظهارا للعدل وقد ورد
في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن

وزنها

وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر
بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان
البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات
العلم والعقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام
لكل مكلف ميزان واما الميزان الكبير فواحد اظهارا لجلال الامر وعظم الشان
ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر
وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه كنجوم
السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عليه السلام اين نطلبك يوم المحشر
فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان وان لم تجدوا فعلى الحوض قوله
البحث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب
اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من
التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما قال به
الاسلاميون واما الاكثرون فيحملون ذلك على تمثيل اللذات والالام العقلية
وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون اولا كما هو
رأي ارسطو باقية ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها
مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها او شقية متالمة برذائلها على اختلاف
المراتب وتفاوت الاحوال او سالبة مع الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك
شقاوتها وعقابها وسرابها على التفاصيل اختلاف التفاصيل وانما لم يحس بذلك
في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة
وبالجملة فالسعادة العقلية والشقاوة العقلية بمفارقة البدن فما ورد في لسان
الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات
فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوال النفس في السعادة والشقاوة وتفاوت
احوالها في اللذات والالام وفي التدرج حالا فحالا من دركات الشقاوة الى درجات السعادة

بان السعادة السرمدية انما هي الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة
الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غاية التعصب والشرارة
بان سعادتها مستقلة بل ربما لا يسمى السعادة اصلا وتفصيل ذلك ان
فوات كمالات النفس اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كرسوخ
الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام
الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية فصيرته ستة فالذي بحسب نقصان
الغريزة في القوتين سالم عن محذور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي
بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي يضاد صورة اليقين
عن معارف حقة فمحذور ايضا لكن عذاب دائم واما الذي بسبب الناقصة اي النظرية
غير الراسخة كاعتقادات العوام والجهلة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم
رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها
لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه فيختلف العذاب
بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا
فاما اذا لم تعلم بها بان يضاد الكمال او لا تشتغل بها لمانعة وتاعن اكتساب الكمال
او لكسلها في اقتناء الكمال وعدم استعمالها بشيء من العلم واما النفوس السليمة
الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فهي في سعة من رحمة الله
تعالى خالصة من البدن الى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء
الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك
فلا بد ان تتعلق باجسام اخر كما لا بد لها من الالات جسمانية وحيث انها لا تصير
مبادي صور لها ولا تكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير
هذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على
ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور
التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب

بالجملة فالاولى ان يجوز ان يكون هذا الجرم مؤلفا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن
مزاجا يستعد به لان تفيض عليه النفس الانسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني
والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات
لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الايات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا
بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع
في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح
المعاد ثم الانبياء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي بالكيد
لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون صوابا بالقياس الى الاكثرين وان كان
ضررا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة
قطع العضو لصلاح البدن **قوله** المبحث التاسع الثواب فضل من
الله والعقاب عدل منه يعني وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة
الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع
البتة بحكم الوعد بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده
الى الله فيجوز ان لا يعاقب العاصي ووافقنا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير
من البغداديين ومعنى كون الثواب او العقاب غير مستحق انه ليس حقا لازما
يقبح تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملاءمة اضافتهما اليها
في مجاري العقول والعادات مما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة
في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب
يصلح سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب ومنها
امر الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على امارتها الثواب
والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة بامر انه لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب
على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت
لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولذا
العبد يشكره الواجب عوضا لا يستحق الرب على ما يؤتيه من الثواب عوضا
وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته وازاحة علله والدلالة على خدمته

لله الذي يرتبه على مراعاته ولو حجى مرضاته لا يقال لا يجوز ان يكون الطاعة شكرا
للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير ليكلفه الشكر ولان الشكر
يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل الجنة بلا مشقة تكليف المشاق من
غرض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم
الغرض وصح الاحسان ليكلف الشكر وجوب الشكر على الاحسان لا يدل
كون الاحسان لاجله حتى يقبح وكون المشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض
ولو سلم فيكفي ترتب الفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب
بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان من ثاب من واطنب طول
عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله في آخر الحيوة وان من ثاب بعد ان اصر دهرا على
كفره واخلص الايمان في آخر عمره صرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم
باطل بالاتفاق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على
المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة
لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق
العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام
المشاق من غير منفعة يوقعه مما لا يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك
المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والالتزام
النوافل واما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بترك الحسن الحاً.
ورد بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او يكون
الغرض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق
في طاعة الملك على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات مبنيا على ان لها وصف
في انفسها وما يقال من انه لو كان كذلك وجب على الله تعالى ان لا يفعل مشقة
علينا بان يرتب في تراكها لانا نوجه الوجوب لا يتوقف على كونها مشقة كرد الوديعة
وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس شيء يجوز ان يكون وجوبها بهذا
الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها مشقة لكن لم يكن منافيا لذلك
فيجوز ان يحصل مشقة لغرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى

ذلك

ذلك الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات مشاق
ومخالفات للهوى لا تميل اليها النفس الا بعد التطلع بلذات ومنافع يترتب
عليها والمعاصي مسرات ومستلذات لا ينزجر عنها النفس الا مع التطلع
بالآلام ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وعلية الظن
بالوفاء بها وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب
ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث الآيات والاحاديث الواردة في تحقق
الثواب والعقاب بوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب
ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله والاستحقاق
من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا
يقع العذاب وح يندفع الاشكال ويتكلم عليه في بحث العفو وليس
هاهنا في ذلك للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب بها انهم بعد الاتفاق
على انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح بشرط
ان يكون يفعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين او لوجه وجوبه كالواجب
المخير وفعل المندوب لندبه او لوجه ندبه ويفعل صدور القبيح لكونه
تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل
القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه
اخلالا له والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق
المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب
على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي
لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخل بكل الخطر بالاشياء من
القبائح وقال المتأخرون كابي هاشم وابي الحسن وعبد الجبار نعم للنصوص
الصريحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه
الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله تعالى
حكاية ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وبها
انه يجب اجراء ان الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما

وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيم ابتداء فالتزام المشاق والمضار لاصلها
يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق
كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامها لكونه لطفا اذ يبعث المكلف
الى الطاعة ويصده عن المعصية ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن
اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها انه يجب
خلوصها عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب ولانه واجب
في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب
اهل الجنة يشوبه حسرة كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر
النعم وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب
بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى وبعد الشكر
لذة وسرورا لا الحصر ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها والتألم بتركها
واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم في
وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البصرية حال الطاعة و
المعصية وعند البغدادية في الآخرة وقيل في حال الاخترام وقيل
وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا يحبط الطاعة والمعصية الى الموت
وليس لاحدهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يستحقان حال
الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل بشهادة انما حسن
ما صح تمام الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من
شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف الشوب بها
وتمسك الاخرون بالنصوص المقتضية لتأخيره الى الآخرة وبلزوم الجمع بين المتنافيين
كما ذكر ولا اضطرار في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر
ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الاخرين وجوب الاداء وقال
بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم المحال لان التعظيم كتعظيم
المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب تأخيره
قوله المبحث الحادي عشر اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة و

خلود ... خلود الكفار ... في النار ...

خلود

وخلود الكفار في النار بان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا يتصور خلود الحيوة
وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضي
الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل
فلما هي قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين
باستناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحيوة يجوز
ان يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل والمعاند
كذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم يبلغ المقصود فلاما
للجاحظ والعنبري حيث زعما انه معذور اذ لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه
مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل الله
عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض
حرج ولا شك ان هذا المتحير اسوء وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص
الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا او اعتقادا واما الكفار
حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي
ان خديجة رضي سألت النبي صلعم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال
هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على
ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر
اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله منه الايمان
والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار
واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل
التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشيئة
الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق
الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد
اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من
النار وعبر عن هذا بمسئلة وعيد الفساق وعمومه القضاء وانقطاع عذاب
اهل الكبائر ونحو ذلك ويبنى في مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب فنفى عنه ذلك

لان التخليد امر زائد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه تطرق الاحتمال
دون القطع ولانه ساع في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد
الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة
ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين
اى حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة
من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات
الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل قوله انا قد اوحي الينا ان العذاب
على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص
ذلك العذاب بما يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عليه السلام من
قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي
الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو العمدة الآيات والاحاديث الدالة
على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين
ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام
قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره من عمل صالحا منكم من ذكر او انثى
وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من
قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة
وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تع
النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة
فقد فاز وكقول النبي صلعم يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما
وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن
حجة في الاصول لكن يفيد التأييد والتأكيد بتعاضد النصوص الثالث
وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة
وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا
يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم
او لم يستحق بذلك ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر
وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا

لنا عدة

للعدالة بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانه واما التمسك
بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر
فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي فمدفوع بتفاوت مراتب العذاب
في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع الخامس انه استحق الثواب
بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الا بالاحباط
بارتكاب الكبيرة لما سيجيء فيكون لدوام ايصال الثواب اليه خالدا وما ذاك الا
بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب احتجت المعتزلة بوجوه
الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها
اعيدوا فيها وسياق هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم
يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد
تعدى جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا وارتكابا فانه محال لما بين البعض
من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على ما يرد الآية من حدود
المواريث وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير
مراد في الآية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب
الكبيرة المخصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربو ثوابها على عقوبته
فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا لما سبق من الآيات والادلة
وبالجملة فالعام المخصوص منه البعض لا يفيد القطع ولو سلم فلا نسلم تناوله
الا الكفار بل هو مختص بهم دون المؤمنين لقوله بعده حتى اذا راوا ما يوعدون
ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو
المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من انا لا نسلم كون حتى للغاية بل للابتداء
ولو سلم فغاية لقوله يكونون عليه لبدا او لمحذوف اى يكونون على ما هم عليه

حتى يرد الخارج عن قانون التوحيد وكذا ما يقال انه لما ثبت الالحاق الموعودها
وهو كتلك منه حصل الزام الخصم و ثبت العفو والخروج بالسكوت عن
الناسه بان معنى سيدا سجلا لا يقدر على ما ذكره ابن عباس رض اذ السعيد على
الحقيقة اما يكون من السجل او بان التعلق بالوصف يشعر بالحقيقة
مختص من قتل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام فالمراد
هنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة في البقاء لسبقه
الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ
التابيد مثل خالدين فيها ابدا وتاكيد الشي تقوية لمدلوله ولان العمومات
المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التابيد وفاقا فكذا في حق
الفساق لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا
لانا نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايع في الاستعمال
هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف
مخلد فيكون محتملا على ان في جعله لمطلق المكث الطويل بما لعموم المجاز في
الاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا
اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور
في ارادتهم جميعا وح فلا نسلم ان التابيد تاكيد بل تقييد ولو سلم فالمراد انه
تاكيد لطول المكث او تقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها
في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة لجواز ان يجزى عند عدم
ارادتهم الخروج بالياس او الذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها
النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها تختص بالكفار جمعا بين
الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للحدود على حدود الاسلام والاحاط
الخطيئة على طمسها حيث لا يبقى معها الايمان هذا مع ما في الخلود من الاحتمال
الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق
كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما تحرر

مع المدرسين

مع المدرسين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسكوتهم على الاحباط
والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه
بجامع تناهي المعصية ورد بمنع على التناهي ومنع تناهي الكفر ولو سلم فاعتبار
القياس في مقابلة النص وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب
الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكون له العذاب
المنقطع عنه الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقق الوعيد تصديقا للخبر
وصونا للقول عن التبديل ورد بمنع وجوب اللطف ومنع انحصاره في الدوام
فان من لا ينزجر باللبث في الجحيم احقابا لا يكفيه الخلود فيها ايضا كان
كل وعيد لطفا ولا شيء من الوعيد لطفا للكل فليكن لطف الخلود في النار محتصا
بالكفار وكفى بوعيد النيران بل وعيد الحرمان لطفا ورحمة لاهل الايمان ولو
وجب ما هو الغاية في اللطف في الزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار
لامكان المزيد قوله المبحث الثاني عشر لا خلاف في ان من ابى بعد
الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله
بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام
فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد
من الناس فعندنا مآله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب
بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة
انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة واشكل عليهم الامر في ايمانه
وطاعاته وما يثبت من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا الحبوط
الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى
ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا
فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعمل صالحا
واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد
ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر
بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حق الخدمة ثم بدرت منه مخالفة امر من اوامره

[illegible]

تلافيه ونقص حقوق تلك الحرمات ونقض ما عهده وعد من الحسنات في تعويضه
عذاب من وانطب سورة الحيوة على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب
على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة وامتثالا لامر الباري وهذا متحقق
مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة بكمالها
سابقة لصح تعاقبهما بورود الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان
لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة
خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نسلم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في
جانب العقاب ومع لا تنافي الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ثم يثاب
ولو سلم فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة
والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة
اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
وحكم بان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشرة امثالها الى سبعمائة
والكثير قالوا الاحباط مصرح في التنزيل كقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم
لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى
قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه
ان يعمل على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن
والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها البتة فليس
من المتنازع في شيء وحين تنبه ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الراي ولم يمكنهما
من التمادي بعض الرجوع قالا ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا اربت عليها
وان اربت الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات
والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات
كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو علي
ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيء ويسقوط الاقل يكون عقابا ان كان
الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال
ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله فمن له جزء من العقاب

واكتسب

واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط منه العقاب وماية جزء من الثواب بمقابلته
ويبقى له تسعماية جزء من الثواب ومن له ماية جزء من الثواب واكتسب الف من
العقاب يسقط ثوابه وماية جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لما قال
في المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصي فايهما رجح احبط الاخر واختلف
كلهم في ان الاحباط والموازنة بين العملين اعني الطاعة والمعصية او المستحقين
اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين فمال الجبائي الى الاول وابو هاشم الى
الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهبا
اليه من الاحباط والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع صحيح وسند صحيح
واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم يحبط
منه شيء كما هو راي ابي علي صارت الطاعة السابقة لغوا محضا لا يجلب نفعا
ولا يدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره وغير ذلك وان انحبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو راي
ابي هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث
مشروطا بزوال السابق ولو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما
ثانيا فلان تاثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من
تاثيره في الباقي لكون الاجزاء متساوية ومع ذلك يلزم ان يؤثر ذلك القليل في كل
ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة
عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس اسقاط
استحقاق احدى الخمستين اولى من اسقاط استحقاق الخمسة الاخرى فاما ان يسقطا
اجزاء الثواب واستحقاقها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالاخر
اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما بوجود الاخر فلو عدما دفعة
لوجدا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين
حال كونهما معدومين هذا واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا
كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فما لم يوجد الثاني لا يزول الاول
واذا وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا يزول الا لان المعدوم

ان كلا منهما انما يزول بالآخر وهذا ما يقال ان الباقي كان قاصرا عن الغلبة حين كان [بالمكن]
مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطاري اقوى وبالغلبة
اولى لكونه مقارنا للمؤثر الذي يوجده بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن
لم يبق معه مؤثره فاذا الحكم على الاحباط ان يبقى السابق بالطاري ويبقى هو حال
وعلى الموازنة ان يبقى من الطاري ما يقابل السابق ثم يبقى السابق بما بقي من الطاري
والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق بقائه اقوى واولى والطاري
لتدرجه من العدم وعدم تحقق بقائه بالعكس على ان الدفع اهون من الرفع
ثم هذا على تقدير صحته انما يتأتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق الطاعة
ثوابا كثيرا ثم بالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما من
طريان الحادث وزوال السابق دوريا بمعنى لا بعدم ليلزم الدور المحال والجواب ان
الكلام انما هو على تقدير ان الحادث هو السبب في زوال السابق متقدما عليه بالذات
ضرورة وهو مساو في استواطه به لاستلزامه ما ضده عنه بالذات الثالث ان
الاستحقاقات ليست امورا متمايزة بحسب الخارج بمنزلة ما اذا كان لك عند احد
عشرتان ودفعة يمكن تسليم هذه او تلك بل بحسب الذهن فقط بمنزلة ما اذا كان
لك عليه عشرتان دينا فلا يكون تسليم عشرة او الابراء عنها او تقاصها بحسب ذ عنك
الابراء عن النصف وبما ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما سلكنا من تقرير ثمانية العقول
نعلم ان ليس مقصود الامام بانه المعترض فان مبناه ان الاستحقاقات لما كانت
متساوية فالاستحقاق القليل كما يرجح ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي لان هكذا
المتساويات واصل الاعتراض ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الا ان زوال
كل بما يزول به الآخر لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي ثبتت
عند الحفظة وفي صحائف الكتبة والطاعات بطل استحقاق العقاب بالمعاصي
المعاصي بطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير ترجيح والجواب ان المقصود بيان
امتناع زوال احد الاستحقاقين او المستحقين اعني الثواب والعقاب بالآخر على ما هو المذهب
في الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يؤثر احدهما
في عدم الآخر لكن يتنافيان في ظهور حكمهما ويظهر حكم الزيادة فقط السادس انه يجوز

ان يؤثر الطاري في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطاري مثل السابق من غير لزوم
محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم المحذور ثم يبنى
على الوجه الاضراب لو حصل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزول جزء من هذا
جزء من ذاك وبالعكس الى ان يبقى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم
يلزم شيء من المحالات لانه يكون مزيلا للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد
هذا البيان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق
بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا تساوى
الاستحقاقات والمعتزلة اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان
المكلف اما في الجنة او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فيدخل برحمة
الله تعالى منزل الكرامة ويجعل دار المثابة او يحسن الثواب والعقاب بمعنى
خلوص احدهما ولا اثاب ولا اعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث
ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تاثير وتاثر
حقيقي وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى
لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك المغفرة على المعصية شرّا
من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقان بينهما منافاة وتعاقب واما الثواب والعقاب
فلا وجود لهما الا في الآخرة ولا اجتماع بينهما ولا تدافع بل ذلك الى الحكم الله تعالى وسنته
على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس بارا موقنا ان الله تعالى كبيرة
بربي وزرها على اجرها كان من حقهم ان يوردوا بجميع الكبائر واذا لم يفعلوا ذلك
بطل هذا وانهم يضالون الاعمال ويشترطون اقلها باكثرها وما ذهب اليه من انه لا يرتقي
عندهم من ان تكون المعاصي طارئة على الطاعات او سابقة عليها او يتخللها بينهما
ان ما يرد به كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارئة ليس بشيء
قوله البحث الثالث عشر اجمع الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى
عفو يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر
قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه مخالف لحكمة المحسن من
احسن عاقبة الاحسان ومن اساء عاقبة الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو

العفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبدونه وعن الكفر والكبائر

عن الكبائر بدون التوبة تجوزه الاصحاب بل اسره خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا
وان جاز عقلا عند الكثير منهم حتى صرح بعض المتاخرين منهم بان التزام العدم
حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قولا الى القسم الكلفي لنا على الجواز ان العقاب
حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الايات
والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب
جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثرة ومعنى العفو والغفران ترك
عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة لا يقال نحمل النصوص على
العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على تاخير العقوبات المستحقة او
على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع الاصرار عليهم كالتكاليف
المهلكة كما على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكعذاب الاستئصال
على الجملة ونحو ذلك ما يصحبهم في الدنيا لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا مخصص ومخالفة لما
من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة ويدفعه سياق الايات والاحاديث الصحيحة الصريحة
في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بانها
لما دونه وكذا تعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية
وكذا مغفرة الصغائر على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شأن الشرك
بلوغه النهاية في القبح حيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كثرة في الغاية
واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك اوفى على ما لا يخفى فلا يصح للنفي
المشهور في ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب
بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشيئة واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد
التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل المقتضى الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو
المذهب عندكم وعده بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة والعفو ولو سلم الوجوب فنسلم

وان

وان كان واجبا عليه يكون بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب
عندهم على ما صرح في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تركه ولا
يفعله ثم الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة
كقضاء الدين والوفاء بالنذور لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على انك
اذا فحصت فليس هذا مجرد تعلقه بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر ما دونه ان شاء
بل المقصود انه بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون
في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء يعني انه يفعل
ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان
المغفرة معلقة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على مجرد
الجواز وليس المتنازع وقد يدفع بانه لا بد من وقوع المشيئة ليتحقق الفرق
بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الاية وهذا الدفع انما يتم على رأي
من حمل المغفرة على ما قد وقع العفو ولا وقوعه وحمل العفو عن الكفر جائزا
غير واقع وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين **قوله** للقائلين بعدم العفو عقلا مسكة
او عند القائلين بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخي واتباعه بانه
اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع
استناده الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان
مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الايات
الناطقة بالعذاب والوعيدات السابقة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال
تركها وتركه في الجملة وبالنسبة الى من لا يسمى الا الله مظنة للاغراء ومفضية
الى الاصرار الا ترى ان قبول التوبة وجوبه عندكم وعدم كل احد عليها
غالبا ليس باغراء والتردد في سبل ترجيحها لا يرد على التردد في سبيل كراهة
العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا يجب يمتنع العفو
قلنا سيعترض بقبول التوبة وتاخير العقوبة وان ادعى وجه مفسدة فيدركها
بعضنا اشياء في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد في تاديبه وطمعه مرة
الثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرافة **قوله** وسمعا تمسك القائلون

حكاية عن العفو عن الكبائر عقلا

جواز العفو عقلا واستناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض المرجئة
بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله
تع في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا
وفي التولي عن الزحف وماويه جهنم وبئس المصير وفي تعدي حدود الله ربه
يدخله نارا خالدا فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في تحت الخلود واذا
تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد
الكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا الملزوم واجيب بانهم داخلون في عمومات
الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لوم لا يليق بالكريم
وناقا خلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان
استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكما ان ترك عقابهم بالنار
حلما منهم ما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح ان خلف الوعيد
لصح ان تسمى محلفا ليس بشيء لان كثيرا من افعاله تعالى يعني لا يصح
اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كما انه يتكلم بالمحال ولا يسمى متحوزا
وكذا لا يسمى ماكرا ومستهزيا ونحو ذلك بل مع انه يحسن وعد الثواب لا يسمى مخزا
نعم لزوم الكذب في اخبار الله مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول
النص الدال على انتفائه مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو عنه يكون
خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التائب بان يقال مخصصه العموم العفو دليل
الخصوص يدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التخصيص عليه
باسم الخاص واخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر
للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم
لا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد
من المطلق شائع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد
ذلك وان كان متراخيا بيان لا نسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية
والقدماء الحنفية وكانوا يسمون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتاخرين
منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون

الخلف

الخلف في الوعيد ويقولون الكذب يكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر
الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذب سواء كان في الماضي
او في المستقبل قال الله تع الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا
من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم
لننصرنكم الى قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن
قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلي لا تتعلق
بالزمان ولا يتصف بصفة المخبر عنه على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما
ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل يجري على
عمومه في حق العمل بل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون تعيينه وهذا
البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة بعض
البسط وللامام الرازي ههنا جواب وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا
امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فانما امتنع كذبه لكونه قبيحا
وانتم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم
هذا كلامه ولا يخفى ضعفه اما اولا فلان الحسن قبله وهو باطل
واما ثانيا فلانه لا يوجد الا بعد وجود الكذب وما لا يوجد الحسن
الا بعد وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب
في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة ويتوقف عليه انواع
من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها مقال
الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد ومنها بطلان ما وقع عليه
الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار مع ان عامة الامر سهادة النصوص القاطعة
بذلك واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند من ذهب لا يجوزون العفو عنهم
في الحكم على ما يشير اليه قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ونحو
ذلك من الايات ووجه التفرقة ان العاصي لا يخلو عن خوف عقاب ورجاء
رحمة ونحو ذلك من صفات تقابل ما ارتكب من المعصية اساءة الى المولى بخلاف
الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته لا تحتمل الارتفاع اصلا

فكذلك عمومات خلاف المصلحة فانه الرحمت والهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا
والكذب فى الوعيد اما قولا لجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن او بانه لا كذب
بالنسبة الى المستقبل فى صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر وخلده
فى النار لجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا
قطعا علم ان القول لجواز الكذب فى اخبار الله تع باطل قطعا **قوله** خاتمة
قد استقر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد فى النار
وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان يكون الكبيرة واحدة
او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها وصلوا عدم القطع بالعقاب وبعض
الامر الى الله تع بعفوان شاء وعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء
بمعنى انه تاخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة
رحمه من المرجئة وقد قيل له من ابن اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلم
قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الخالصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب
الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان قول
الوعيدية افراط والتفويض الى الله توسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر
ونحن نقول ينبغى ان يكون ما استقر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه فان مذهب
الجبائى وابى هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتاخرين ان الكبائر انما
تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زادت عقابها على ثواب الطاعات والعلم
بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم الا ازدياد
لم يحكم بدخول النار بل اذا زاد الثواب حكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا
فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب
العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها الا عند الكعبى وذكر امام الحرمين فى الارشاد
ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا ولقد شنا
هذا على المعتزلة انا ذكرناه ليحالهم ينبغى ان يسلكوا الا فمن لم يعصمه الله اى توبه
يرجى **قوله** المبحث الرابع عشر فى الشفاعة يدل على ثبوتها النصوص والاجماع
الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات

اعندنا

وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا فى حط السيئات اما فى الدرجات واما بعد دخول النار
لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من الشفاعة
لاهل الكبائر كقوله عليه السلم ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وترك
العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كبير معنى وقد
يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اى لذنب المؤمنين وهم اهل الكبائر
ويقول تع فى حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما
يساق حيث نفع الشفاعة غيرهم ويقصد تقبيح حال الكفرة وتحسرهم بانهم
بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احدا لما كان فى تخصيصهم زيادة تعيب
وتوبيخ لهم لكنه مع هذا الكلام لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع
ثم لو تم ما ذكر بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان تكون لزيادة
المنافع بل لاسقاط المضار فقط والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر
تعين ان يكون لاسقاط الكبائر لكان فى اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلق
الا انه مما يبحث فيه فى ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة فى طلب زيادة
المنافع لكنا شافعين فى النبى صلى الله عليه وسلم حين نسأل الله تع زيادة كرامته واللازم باطل
وما ما اعترض بانه يجوز ان تعتبر فيها زيادة قيد لكون الشفيع اعلى حالا
من المشفوع له او كون زيادة المنافع مقصود الغيره لسواله وطلبه واجيب بان
الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسئول
فضلا ان يكون لاجل سواله وبانه قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع حالا
الى انكاره كقول الشاعر مدل فى ان بابه فى صحيفة الى مال لم بانه يشفع وكما
يشهد دار الخلافة لسلطان محمود ولسان كور خراسان ولسان سهل الدول
واين الملك بسماعه الى حامد الاسفراينى بلبانهم لكن لو كان حقيقة لا طرد بما
ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على نفى الشفاعة بالكلية بحيث
المطيع والعاص بالاجماع بينى حجة بها وراء ذلك بل قوله تعالى واتقوا يوما
لا تجزى نفس عن نفس شيئا الاية من بالنص لا تقبل منها شفاعة ولا ينفعها
شفاعة للكفار الصحة العامة ولقوله تعالى من قبل ان يأتى يوم لا بيع فيه

ولا خل ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب
شفي لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وما للظالمين
من انصار النافي بالشفاعة لصاحب الكبيرة كقوله تعالى ولا يشفعون
الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون
للذين آمنوا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملك والانبياء
الثالث ما سبق من الآيات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود
الرابع الاجماع على الدعاء بقوله اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة
باهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعلهم منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في
الازمان والاحوال انه مخصوص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق
هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع و
النصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب
لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني انا لا نسلم ان من ارتضى لا يتناول
الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة
المعصية بخلاف الكافر المتصف بمثل العدول او الجحود فانه ليس بمرتضى عند الله
اصلا لفوات اصل الحساب واساس الكمالات ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول
الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي
وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه هذا بعد تسليم
دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في سلب
انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة
على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وحقيقته
ان المتصف بالصفات اذا اختص بكرامة منشاؤها بعض تلك الصفات
دون البعض امكن استدعاء اهلية تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التي
هي منشأ تلك الكرامة الا ترى ان المعالجة وان لم يكن الا للمريض لكن قولك اللهم اجعلني
من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المزاج فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت
باهل الكبائر لكن منشاؤها الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا للرضى

السبع

الشفيع عنده ويشهد له ويندرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يعمل
بالحمل اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا بالمعاصي قوله فاية ظاهر
قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة
عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة و
بالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع السيئات
سوى واحدة هي دون الكل وانى للبشر ذلك ومن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة
بما التي يستعمر بها الكتاب بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم
الى تعيين الكبائر ففي رواية ابن عمر رض انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق
وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة رض اكل الربا وفي
رواية علي رض السرقة وشرب الخمر قوله المبحث الخامس عشر في التوبة
هي في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد
رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى
عباده وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم
على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة
واما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك هل
يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا في الندم عليها لقبحها مع غرض
آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا
فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف
بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل لخوف كما في الاخرة عند
معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي صلعم قبول التوبة
ما لم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمني كونه لم يفعل
ولا بد من هذا القيد بان مجرد الترك كالماضي اذا لم يحرم فاستروح البعض
المباحات ليس بتوبة ولقوله مع الندم توبة وقد يراد قيد العزم على الترك
المعاودة في المستقبل ورد بانه لا خطر بالبال لذهول او جنون او نحو ذلك وقولا

ماهية الكبيرة عند بعضهم

معنى التوبة والندم

لما عرض انه كمن في العذر وسلك ارهب في الروامها لا يتصور العزم على الترك
لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك
على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك
بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما تقارن
التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من
مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على
ترك القذف فما ذكره المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على
الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على
ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم
على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة بل لا بد من امر ثالث هو بقاء القدرة
وكلام الامام وغيره عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد
الندم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم من الكلام لا يسان لما بعده البينة سلب
بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم اى يجب العزم على الترك
على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض
وجود القدرة وهذا يشعر ما قال في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم على
ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق
ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على القبيح
لقبحه لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع
في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستغفار واظهار العزم على ترك المعصية
في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى
وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب
الاحياء للامام حجة الاسلام وتامل فيما روى من قصة استغفار داود عليه السلام
امر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وحكموا بالدخول بل الخلود في
النيران ما لم يتوبوا هونوا امر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي
تبت ورجعت وعوامنا انه يكفي ان يقول استغفر الله بالكسر رد ذلك المقصد

التوبة واجبة شرعا او عقلا

لزدها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا
حزن وانما الحزن لدفع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي يكلف بالتوبة
في كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق **قوله**
وهي واجبة لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى وتوبوا الى الله
جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لانها
دفع ضرر العقاب ولان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح
هذا تناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة
عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقابها ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب
التوبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعة اثم آخر تجب التوبة عنه وهلم جرا
حتى ذكروا ان بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية
وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات
ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل يثبت
سمعا وعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل
وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن يستحق الحمد
على راي البغدادية ويقتضى العدل والحكمة على راي الجمهور واحتجوا بان العاصي
قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه
يسقط ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو تعريض للثواب ولا يتصور الا
بسقوط العقاب فيجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فيتعين
ان يكون مخلصا واكثر المقدمات ممنوع بل ربما يدعى القطع بان من اساء الى
غيره وانتهك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الجمهور
الى ذلك المعتذر ان شاء صفح وان شاء اخذ واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال
الى الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان المسؤول
هو استجماعها لشرائط القبول فان الامر فيه خطير ووجوب القبول لا ينافي
وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كنعمة الوالد لولده يجب شكرها مع
وجوبها ثم اختلفوا في سقوط العقوبة فعند اكثر المعتزلة يسقط بنفس التوبة

وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان نفس التوبة تسقط عقوبة الكلي وعدم العاصي
عند معاينة العاد ورد بنفع الندم في صورة الالجاء بمنع كونه للقبح في صورة
المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن
معصية بمعصية تسقط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل
على السوية ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتاخرة عنها
في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها
واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا تسقط عنه
عقاب الشرب واما عند ابي هاشم عفو الله ثم ذكره وتوبه الصبي عما
تاب عليها تفضلا ولا تبطل معاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا تكون توبة
اخرى فان قيل فمنذ كم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي
والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات
والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واصله وهو المفوض الى
مشية الله من غير قطع بالثواب او العقاب فلا رضا من الطاعة والتوبة ولا
خوف من المعصية والاصرار وهذه مسالة ما هل وبكابره بانه قلنا حكم الكل
واصدق انه لا يجب على الله في حقهم شي لكن بحسب المطيع والتائب الذي يستحق
الوعد على تفاوت درجات وبحسب العاصي المصر يستحق الوعيد على اختلاف
دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التساوي وانقطاع الخوف
والرجا ثم حوفنا لا ينفي الحصد اليأس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله الا
القوم الكافرون ثم اختلف المعتزلة في انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية
بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطلته تلك المعصية فقال ابو علي
وابو هاشم لا لان الطاعة تعدم في الحال وانما بقي استحقاق الثواب وقد سقط
والساقط لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها من
المدح والتعظيم فلا تزيل بعدها فاذا صارت بالتوبة كان لم يكن ظهرت ثمرة الطاعة
كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتاخرين لا يعود ثوابه
السابق لكن يعود طاعته السابقة مؤثرة في استحقاق ثوابه وهو المدح والثواب

في المستقبل بعزله بحيث لو اصرت بالنار اعصابا وتمادت الطبعات النار فانه
يعود اصل السحر وغيرها الحصد بها وثمرتها **قوله** ولا يلزم تجديد الندم
كلما ذكر المعصية لانه قد اتى بما كلف به وضوح عن عهدته خلافا للقاضي ابي بكر
على من المعتزلة احتجاجا انه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مستهينا بها او راضيا بها وذلك ابطال
للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما تصدى عنها صفحا من غير ندم عليها
ولا استهانة بها وانهماك بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة
وقد قال القاضي انه ان لم يجدد كان ذلك معصية جديدة تجب الندم عليها
والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا يبطلها شي بعد مضيها
قوله ولا يعتبر ليصح المذهب انه يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار
على البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن
كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة
تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها
والعزم على ان لا يعاودها وقد وجد وتمسك ابو هاشم ان الندم عليها يجب
ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على
قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب
التجريد هو ان الدواعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كون الندم على
القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بامور ينضم اليه كعظم المعصية
او كثرة العدوى فيها بسببه ذلك الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة
دون البعض الاخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي
الى الفعل الحسنة قد يترجح البعض بخصيصة بعض الافعال الحسنة بالوقوع
ولا يلزم من ترك البعض الاخر كون اتباع هذا البعض لا لحسنه فالحاصل
ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل لحسنه وما ان لم يحصل للداعي الى الفعل
الاخر وهذا ما قال ابو هاشم انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب اخر

جواز التوبة عن المعاصي اجمالا واختلاف شروط التوبة باختلاف المعاصي

فرد ويكفي التوبة مع الاصرار على قبيح آخر قوله ويكفي الاجمال يعني يكفي في التوبة
عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض
المعتزلة الى انه لا بد من الندم مفصلا فيما علم مفصلا ورد بانه تكليف بالتوبة في كل
وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لم
تكلف بالاطاق وقالوا ثم ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى فقد يكفي
الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد
كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك
الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله
اليه ان كان الذنب ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان
الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل
ما اغتابه الا اذا بلغه على وجه مفحش والتحقيق ان هذا الزائد واجب آخر خارج
عن التوبة على ما قال امام الحرمين رحمه الله القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه
للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منع القصاص منه معصية
مجددة تستدعي توبة ولا تقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة
بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد
على المغصوب وفرق بين القتل والغصب قوله المبحث السادس عشر

وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايرادهما في علم الكلام
مع انهما من الفروع لما اسند وكانهما لشبههما بالتوبة في الردع عن ارتكاب المعصية
والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام ولهذا اسندوا القول بهما
وايجابهما مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما
من غير توقف على ظهور الامام كما يزعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما
الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عم مر
بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عم لتأمرن بالمعروف
ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم

وقوله عم

وقوله عم من رأى منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه
وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده
كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الوجوب
بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم و
قوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت قلنا يا رسول الله
متى لا نامر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان
العلم في رذالكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم
اجيب بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي ومنها الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعصية او لا يضركم
المهتدي اذا ابى ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بايات القتال على انه ربما
يناقش في كون الامر والنهي اكراها واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب
عند فوات الشرط بلزوم المفسدة او انتفاء الفائدة فان من شرائط وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير
مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في النهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه
حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التأثير بان لا يعلم قطعا عدم التأثير
قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين
قلنا ربما يكون ذلك اذلالا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من ذلك المنكر
او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل
ولا ينكي نكاية بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من حمل وحده
على المشركين وظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل
فانه اما بخوف او جرح او هزيمة قوله ولا يختص بالولاة كان المسلمون في
الصدر الاول وبعده يامرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير
من احد ولا توقف على اذن نعم انه لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول
والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان
حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في

عدم اختصاص وجوبهما بالولاة والاحاد ... وما يتعلق بقيام السيف

ادراكه الخاص والعام فهمه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص
مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد
ثم ليس لمجتهد ان يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل
مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده
وذكر في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحتسب على الشفعوي في اكل الضبع ومتروك التسمية
عمدا وللشافعي ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا
وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان ترك المنكر ونهيه عنه فرضان فمن
ليس لمن ترك احدهما ترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل صقع من به
غنا سقط الفرض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المراد
ان فرض الكفاية على الكل ويسقط بفعل البعض ثم اذا نصب لذلك احد يعين
عليه ويحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير طلب وتجسس وفيما يتعلق بحقوق
العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار على دار الجار فيحتسب
اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطيل شرب البلد وانهدام سوره وترك
اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال في بيت المال فيحتسب ويأمر
على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهر في الصلوة السرية وبالعكس
وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى للافتاء او التدريس او الوعظ وهو ليس من
اهله وعلى القضاة اذا حجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد
المطروقة اذا طولوا في الصلوة ومنها يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يختص
على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب برفق وسكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ
حسب حال المنكر ذكر في المحيط للحنفية ان من رأى غيره مكشوف الركبة ينكر
عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوءة
ادبه ان لج فيه **قوله** الفصل العاشر في الاسماء والاحكام هذه الترجمة
شايعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المختلفة في المدح مثل المؤمن
والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام

في الاسماء والاحكام

ما لكل

ما لكل منهم في الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما **قوله** البحث الاول الايمان
في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او للتعدية فحسب الاصل كأن
المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب
والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف لقوله تعالى آمن الرسول
بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول لقوله تعالى حكاية وما انت
بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ولما انه في التحقيق عائد الى احد الشيء صادقا فاد
ما يتصف به المتكلم والكلام والخبر مع تعلقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل
آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول
اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بملائكته اي بانهم عباد الله
المكرمون المطهرون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا ابناء الله
ولا شركاءه وآمنت بكتبه وكلامه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنت
من الاحكام وآمنت باليوم الآخر اي بانه كائن البتة وآمنت بالقدر اي بان الخير
والشر بقدر الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاذعان واما في الشرع
فاختلفت الآراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل
اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة
فعلى الاول قد جعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة
اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال
كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة
عند السؤال عنه وحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور
وعليه الجمهور وقد جعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا ويتناول معرفة الله
بوحدانيته وسائر ما يليق به ويستبعد عما لا يليق وهو مذهب الشيعة وجهم
بن صفوان وابي الحسين الصالحي من المعتزلة ونسبه الى الاشعري ويستوفي
الفرق بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم لمعنى آخر
غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يرد ما لاحوه الى التصديق على ما يرا

مبحث الايمان و...

اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان تجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقية ما
جاء به النبي صلعم وقد يشترط معه توفر القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه
ذهب الرقاشي واما ان المعرفة ضرورية بمرصد لا محالة فلا يجعل من الايمان لكونه
اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان صح
بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون
الايمان هو الاقرار فقط وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهبت الكرامية حتى ان من
اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر
الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا اجمعت فليس لهؤلاء
الذي هو القلب نصيب فلا خلاف في المعنى وانما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان
يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه
كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رضه وكثيرا ما يقع في عبارة المحققين من
العلماء ان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى هذا من
صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق
دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط
فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه
والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان
الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من
اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على
غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس
مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات
عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كانت من الروافض عصابة
[illegible] في انه كان اشد احتراما للنبي صلعم واكثرهم اهتماما بشأنه واوفرهم حرصا
النبي صلعم على ايمانه وطلب اسلامه [illegible] والعباس رضه وساع على رؤس المنابر
بمحاسن الناس وورد في بابها الاحاديث المشهورة واكثرها في الاسلام المساعي
المشكورة دون ابي طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان

والجوارح

والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل
تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل
فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهبت المعتزلة الا انهم اختلفوا
في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند
ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج
عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا
لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل ينقطع به دخول الجنة وعدم خلوده
في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين و
المحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رضه وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف
لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف
بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في
دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف
وهو التصديق مع الاقرار والعمل واليه يشير قوله انما المؤمنون الذين اذا
ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق
الاسم للاول ام الثاني وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل
القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما لعمل الجوارح
فان كان هو القول فمذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما لمجموع
عمل القلب وعمل الجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل
القلب في مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار بل
قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبي صلعم ومن بعده
كانوا يامرون ناسا معلوما بعمل من غير استفسار الحال ولا استفسار الا حيث
يحسب المتعلق اعني نحو الايمان فكيف ذلك علما لا ضما ولا اصلا فانهم
كانوا يامرون لنا بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما
يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية
مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد موجود اعتباري
ام امر زائد على ذلك وهذا الاساس به قوله لما سامات الاول ان الايمان

الخلاف في ان الاقرار والاعمال داخلة في الايمان مجرد ان الخلاف

فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد الثالث
ان الاعمال ليست داخلة فيه سنبينها اما المقام الاول فلانه نصوص تدل
على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص
قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين
قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن
وقال النبي صلى الله عليه وسلم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من
خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول
لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ لانتفاء القول بعده بخلاف التصديق
فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذي هو التكذيب واجيب
بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع
اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم
وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب
بانهم لا يسمون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام
الدال على تصديق القلب بأي لفظ كانت وبأي حروف من غير ان يجعل التصديق
جزءه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله
تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب الجنة على القول قلنا ان كانت ما موصولة فالمقول
بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظ فالثواب عليه
لدلالته على وجود المعنى في النفس وان حمل على المعنى النفسي فهو نفس التصديق
ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب
على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالف
في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان
عمن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يكتفون
من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة حين قتل
من قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وقال
هلا شققت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله

فاذا

مبحث الثاني في ان الايمان
هو التصديق دون المعرفة والاعتقاد

فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا كله في حق احكام الدنيا وانما النزاع
في احكام الاخرة واذا ما علم بحسب اشارته لنا لا علينا **قوله** المقام الثاني
ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد
الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اما اولا فلان النقل خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به فلو
كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فاشتغل من اشتغل من غير
استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج
الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم
لمن سأله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر
لفظ تؤمن معولا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرئيل اتاكم يعلمكم دينكم
ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا
نعم لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق
بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي
وهو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گوي داشتن ويقابله التكذيب
وينافيه التوقف والتردد وهذا اختيار العلماء في الفاظ الايمان گرويدم وباور
داشتم وراست گوي داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على
العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من
يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين
اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت
ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما
جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومعرفته وبين التصديق به ليصح كون الاول حاصلا للمعاند
دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق
هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله

حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة
وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من
اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه
بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق وقال
المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا
وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان
ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف و
التصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او
انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة
اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود
النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي صلعم لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون
اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر
في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار
وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس
من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا
الاصرار صرح بعض المعتبرين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر
الامام الغزالي به التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه معناه گردن
دادن وگرويدن وحق داشتن مر انرا كه حق دانسته باشی ويؤيده ما ذكره الامام
ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم
نقول لا شك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن
وباور كردن وراست گوی داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق
داشتن اذا اضيف الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن هنا
مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها ولا غنى عن الاشارة اليها الاول

يسمى

ليس معنى كون المامور به مقدورا واختياريا انه يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما
ينازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق
قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان هو في نفسه من الاوضاع في
الهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو وانظروا
ماذا في السموات والارض او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات
وغير ذلك كالصلاة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور لنا
عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فيكون الايمان مامورا به
اختياريا باعتبار اسبابه على انه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته
واختياره بمباشرة اسبابه وهدايته على انه لو سلم كون المامور به هو الفعل بمعنى
التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله
كما في سائر الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو المقدم في فن المنطق والحكمة
في بعد الناظر شرح بانه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسيم العلم
والى التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب
قال في كتابه المسمى بدانشنامه علائي دانستن دو گونه است يكى دريافتن وكى
دررسيدن وانرا بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا بتازى تصديق
خوانند وهذا تصريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق
في لغة العرب وگرويدن في لغة الفرس وبهذا يضعف مذهب الجماعة من ان
گرويدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قولك الانسان
عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها
انها مطابقة لها والتكذيب خلاف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة
في الذهن على انها المعنى بل حصول ان نسبة الذهن الثبوت او الانتفاء
الذي من طرفي المؤلف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق
اعني صادق دانستن وگرويدن وعنه بانه ضد التكذيب الذي معناه النسبة الى
الكذب اعني كاذب دانستن وبهذا اندفع ما يقال ان الحكم فعل اختياري هو الايقاع
والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او جزءه والتصديق قسم من العلم

العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال وهو ما قال من قال الاسناد والاتباع
ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس هنا تأثير وفعل بل
اذعان وقبول لادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق
قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر
وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس
طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول فان قيل فالتصديق الحاصل بدون الاذعان
والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يكون من قبيل
التصور دون التصديق وهذا ظاهر البطلان قلنا ممنوع لا نزاع في ان التصديق
المنطقي على ما فسره ومثله لا على ما ذكره كل شارح وصلاح هو التصديق اللغوي
المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لا يصح حـ ـ القول واطباق القوم على
ان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار
وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على تفسيره وتفسير كون المعنى الخالي عن الاذعان
والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فلذلك بحث آخر لكن الكلام في ان
الايمان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار مع يقين حقية ما جاء به النبي صلعم
غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار
عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من
موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد مع تلك الامارات كما في القاء
المصحف في القاذورات الثالث انما انهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى
اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك
فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذه الكيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار
ومباشرة الاسباب وقد يحصل بدونه فما فائدة الايمان يشترط فيها اعني في الايمان
ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتأثير
من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق فممنوع بل يعلم
الاسماء قطعا ولذا كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الانصراف
حقيقة الافعال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من عرف معنى هذه المقولة

الرابع

الرابع انه وقع في كلام كثير من علماء الملة وعلماء الامة ان لفظ التصديق لفظ المعرفة
والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بكرويدن ونقطع بان
التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بشروط خصوصيات
كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما قال امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل
قد ذكر شيخ امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس
وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس بمعين ان يكون علما او ارادة
بل كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة او كتابة او اشارة فهو كلام
النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام
النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس بسياق الصدق والا لكان
انكاره انكارا للتصديق والطلب والانشاء والاخبار وسائر ما يحصل في
القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه
المعاني فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في التفصي عن مطالبة انه من اي نوع
من انواع الاعراض وانه مقولة من المقولات ولا مخلص سوى تسليم انه من الكيفيات
النفسانية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والاستكبار وليت شعري
انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد
وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير منهم في
التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي في الايمان
معرفته جميع ما جاء به النبي صلعم قال ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة بل ان انعدام
العلم انعدام التصديق فاما اسماء الملائكة والكتب والرسل فلا نعرفهم باعيانهم والمعاندون
يعرفون ولا يصدقون كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب فدل على انفكاك التصديق عن
العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم بن صفوان
الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل
بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما تلقي اليهم والانبياء
بما اوحي اليهم والصحابة بما سمعوا من النبي صلعم كله مكتسب بالاختيار دون من حصول

هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام وهو محصل
ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسي
وتابع في الحصول من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به
كل هذا موضع تأمل فان قيل لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد
والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد وقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه
شاهد وان امكنت مناقشة وسوق هذا فاراده الايمان وتسليما محاولة في الجاد الفهم
لا غير فما بال اقوام شددوا النكير واكثروا المدافعة على من قال بذلك من المتاخرين
ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كان زعم
اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم ينكشف على من بلد
من الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من الشيخ
ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور داشتن
وبدرستي راست كوى داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار
على ما يلو ناصب الايات فلما شنع عليه في ذلك الجلسة بعد مدة من الزمان وكثر السؤال
الى الحمل بحقيقة الايمان والى الاصرار على انه لا بد من امر وراء التصديق والاقرار
لانه الحق لفظ التصديق محو رابع كونه يناسب الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا
وبنى الامر كله على لفظ التسليم حيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انهما معنيان
مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لا حظ لاهل التصديق دون التسليم من
الايمان وربما نرى الواحد من علماء الفريقين وجملة المسلمين يتمنى من احد
الشطرين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر في التسليم
همهمات ودقيقات لم يخطر ببال الاكثرين من المسلمين لا يعرفها الا الاذكياء من
ائمة الدين واخذها بحد العوام ورفعه الى كثير من الناس وتجهيل الخواص
حتى استفتوه في شأن بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين
وادعى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده هو في حقيقة الايمان مع انك اذا حققت
فبعض مبناه على المعلوم ومنها امتداد المعمر ذلك من امور نقصد باصطلاح الدين

مع الجاحدين لكنها ادت الى ما ادت وانتهت الى ما انتهت لما انه ترك الارفق الى
الاوفق والالتق الى الاوثق ولا علينا فانه قد بذل الجهد في احياء مراسم الدين
واعلاء الوية المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل السنة واعلى درجته يوم اللقاء
في عليين قوله المقام الثالث الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لوجوه
الاول ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل النافي النفي والاجماع على انه
لا ينقل عن معناه المعروف وسمي ايمان الناس ولا اختلاف في ان ذلك انما هو التصديق
والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد
اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص
الدالة على ان الايمان والاعمال امران متغايران كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن وسئل النبي صلعم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا
غلول فيه وحج مبرور الخامس الايات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان
كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الاية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون
السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان اسما للطاعات
فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا
قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت
مات مؤمنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد
الاعتقاد واما لكل عمل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمستقل من كل
الطاعة مستقلا من الدين الثامن ان جبريل عم لما سأل النبي صلعم عن الايمان
لم يجب الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة هذا لا ينكر استعمال الايمان في
الشرع في معناه اللغوي اعني التصديق لكنا نزعم نقله عن ذلك المعنى شرعا الى
هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق المؤمن في الشرع ليس
هو المصدق فقط ولان الاحكام الجارية على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة
بمجرد المعنى اللغوي وردا بالانزعم كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة

مطلب في ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان

كما في الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي مجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة
على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات فاصحوا ترجوه الاول ان فعل الواجبات
هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء
ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اى ذلك المذكور من اقامة الصلوة
وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجي واجيب اولا بان ذلك مفرد مذكر او جملا اشارة
الى الاخلاص او التدين والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبناء
اللفظ على معناه اللغوي او ترسانه الا ترى ان قوله مع تحديه المشهور عند الله اثنا عشر
شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثنى عشر او بحت نهاهم
والانقياد لذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا شيا اخر وهو ان الدين في تلك الاية
مضاف الى القيامة لا موصوف كما في هذه الاية والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه
الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وح يسقط الاستدلال
بالكلية وثانيا بان معنى الاية السابقة ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين
وهو الملة والطريقة التي يعتبر غالبا اضافتها الى الرسول لا يكون نفس الاسلام الذي
هو صفة المكلف وثالثا بما سيجي من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني
قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون
حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا الاية واجيب
بان المراد كمال الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى
صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بتوجهها او بكونها مأمورا عنده
التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من ثمرات
الايمان وثمراته ومشروطة به ودال عليه على ما قال النبي صلعم بين العبد وبين الكفر
ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لا يدخل النار بدليل قوله
ولهم في الاخرة عذاب النار وكل من يدخل النار فقد اخزيته ولا شئ من المؤمن يخزى
يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان
المراد بالذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولا نسلم العكس لقوله تعالى ان الخزي

اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل هب انه ليس في الذين امنوا
قاطع طريق لكن لا شك ان منهم العاصي والباغي وبهذا يتم الاستدلال قلنا اما انهم
لو ثبت بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يثاب عليه بل يدخل النار البتة وان الايمان لا يكون
مجازاه على العموم الخامس قوله عليه السلم لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق
وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ
والمبالغة في الوعيد لقوله تعالى فمن ترك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين في
المعارضة بمثل قوله وان زنى وان سرق حتى قال وان رغم انف ابي الدرداء
السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشئ مؤمنا وعلى تقدير
التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون منتفيا في النبي صلعم والقاء المصحف في
القاذورات وسجود الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي
صلعم باقيا واللازم منتف قطعا واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع امارة عدم
التصديق منصوصا عليه او على دليله والامور المذكورة من هذا القبيل خلاف مثل
الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك
ونفي الايمان الشرعي لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى
ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين واجيب بان المراد
تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالايمان والثاني تصديق باللسان فقط
فهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم
وكما في قوله تعالى في اخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب
الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب
بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو راس الطاعات والذم من جهة
الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما يقع في معرض المدح على الاطلاق محمول على كمال الايمان
على ما هو مذهب السلف رحمه الله قوله حالة كما اصطلحت الامة فعلم
صاحب الكبيرة مكونك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن
وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر وسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر
وعن الحسن البصري منافق ومدار هذا على ان الاعمال جزء من الايمان او لا وقع شبه المعتزلة المنفية

صاحب الكبيرة مؤمن او كافر او لا مؤمن ولا كافر

على كون الاعمال من الايمان فالان يشير الى دفع ما في شبههم وسميه الخوارج وبعض
يسميه بالمنافق فمن سمه المعتزلة بما صرح به واصل بن عطا على عمرو بن عبيد
حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق
واختلفوا في كونه مومنا او كافرا او منافقا فوجب ترك المختلف والاخذ بالمتفق عليه
والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مومن او كافر ولا واسطة بينهما
واخذ بما لم يقل به احد فصلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام المومن
المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة
عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكفار كالذم واللعن وعدم اهلية
الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مومنا ولا كافرا
والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر من خواصه التي لا يتجاوز
الى المومن اصلا كما في احكام المومن وهذا نفس المتنازع فاما عندنا فهم الكافر
وبعض المومنين وفي كلام المتاخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا يمنعون
وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجرا الاحكام بل بمعنى استحقاق
غاية المدح والتعظيم وهو الذي يسمى الايمان الكامل ونحن نمنع فيه الاجمال و
نسميه عن النفاق فيكون له منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين
الكفر والنفاق وكانه رجوع عن المذهب واعتراض كما قال في نفي الصفات
انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والاعتبارات هم مصرحون بان من اصل الطاعات
ليس بمومن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر ثم منهم من
فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر
ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص
الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر
بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا
وكقول النبي عليه السلم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج
فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما انزل هو التورية بقرينة

قوله تعم انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله
مختص من لم يحكم بالتورية لا بما لم يتصف بالحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب
العموم احتمال ظاهر ثم التشديد عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد
عليه وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى وفي ترك الصلوة مع ما مع احتمال الاستحلال
والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق او
المتمردون المتمكنون في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان الثاني
الايات الدالة على اختصاص العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين
يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قلنا المراد الكامل
الهائل من العذاب والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر حقيقي
بل بالاضافة الى المؤمنين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث
الايات الدالة على ان الفاسق يكذب بالبعث او بايات الله ولا شك ان المكذب بها
كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا
فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يتساءلون عن
المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين
كذبوا باياتنا هم اصحاب المشأمة فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله
تعالى ان الله هو الرزاق واولئك هم المفلحون اصحاب الجنة هم الفائزون فيكون كل
من هو من اصحاب المشأمة مكذبا بالايات فحملها كبرى لقولنا الفاسق من
اصحاب المشأمة وتحصل النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بايات الله كافر قلنا
لا نسلم في ان كل فاسق فهو مكذب وحمل الاولتين على الكفار المكذبين و
دلالة الثالثة على الحصر دون القصر ولو سلم فقد عرفت ان كون المسند اليه موصولا او معرفا
باللام يكون لقصر المسند اليه على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو
المال والعالم هو المتقي فيكون المعنى ان كل مكذب بالايات فهو من اصحاب المشأمة
وهو لا ينعكس كليا الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث
ولا شك ان الفاسق ليس بمتقي فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين

كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا فلما لا دلالة على
نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق ايس من روح الله وكل من هو كذلك
فهو كافر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر الا القوم
الكافرون فلما الصغرى فمن يرتكبه فانه ربما يرجو العفو من الله او التوبة من نفسه
وبهذا يندفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه ايسا مانع
وان لم يعتقد العفو فليس بايس من توفيق التوبة وان قيل هو بمنزلة
انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى واما
القائلون بكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان اقدامه على
المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه عاما
النبي صلعم كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها ونقلي
وهو قوله عليه السلام المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا
اؤتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان خائفا العذاب لكن يرجو الرحمة
ويأمل تدارك التوبة او يلهيه عن اجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف صاحب
الجحر والحية وعن الثاني بانه مع كونه من الاحاد ليس على ظاهره وفاقا للتبليغ
بان من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا سلمت كان الا
على عكس حال المنافق لانه يضمر سيئاته ويظهر حسناته قوله الحجب النافي
الاسلام الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد اذ معنى امنت بما جاء به النبي
صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى
الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن
ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين والاتحاد المعنى
وعدم التغاير على ما قال في التبصرة الايمان من قبيل الاسماء المترادفة
وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق بشهادة العقول
والاثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام
اسلام المرء نفسه بالكلية كلها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا
طريقا المراد منهما على واحد ولو كان الاسمان لمعنيين لتصور وجود احدهما

بدون

بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا
او الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان هو
تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع
للالوهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما
فلا يتغايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على
انه يمتنع بان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر
في الاسلام فلا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس
وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي
صلعم على فريق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم والمشهور من الاستدلال اليوم
وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى و
من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض
بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات
على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من
النبي صلعم والايمان كذلك وان استمر اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسم
دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي صلعم واعتبار الاضافة
اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد صلعم ولفظ الايمان في فعل المؤمن حسب
الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يستعمل الايمان الى
ذكر المتعلق مثل امنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه
لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي
لم نجد من كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي
لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول حسب دخول المستثنى تحت المستثنى منه و
لا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك
نعم لو قيل انه لا يتوقف على التساوي انما يصح مع كون المؤمن اعم كقولك
العلماء الا النحاة الا بعض الفقهاء لكان شيئا لا بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام

ذهابا الى صحة قولنا اصبحت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل يمنون
احد الاسمين مكان الآخر لقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا على
اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان سمى الاس
يومنون بالله انتم مسلمون يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم
مسلمون قولوا امنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من
الآيات وذهب الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان
ينبئ عن التصديق بما اخبر الله على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم
والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر
والنواهي وتمسكا بآيات احدها نفي الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب امنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان
المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية فاراد بهم الايمان وتليها السلم
هو الاسلام وبان جبرئيل عم لما جاء لتعليم الدين سال النبي صلعم عن كل منهما على
حدة واجاب النبي صلعم بكل جواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام
ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور
المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول ان لا نسلم
الانقياد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان يرجع الامرين الى الاذعان و
القبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي
بمعنى كونها صادرة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني فان المراد الاستسلام
والانقياد الظاهر من غير تصديق والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع
المقابل للكفر المنفي عنه قولنا امن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم
في الجملة كاف في العطف مع انه مذكور على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام
اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات
وعلى ما قال النبي صلعم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله

ورسوله

ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء
الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلعم الايمان بضع
وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق

الايمان يزيد وينقص ام لا

قوله المبحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب الاشاعرة
والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند
ابي حنيفة رض واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد
ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة
والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله
لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا
قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق
فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فمتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على
التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة
سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص
بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا لا يقال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لا يحتمل
الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل لتكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون
نقصانا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان ح والزيادة على ما لم يكمل بعيد
لانا نقول هذا انما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال والتزول
كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول بانتفائه بانتفاء التصديق كما هو مذهب
السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا
قال الامام الرازي وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله
وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه ولقائل ان يقول لا نسلم ان التصديق
لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق
بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او مبني عليه قلة وكثرة
كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض التفاصيل واكثر
فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلعم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا

يقينا على سبيل الاجمال الواجب تصديق بلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت
لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه
غير التصديق ولو سلم انه التصديق او ان المراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول و صدق
عليه المعنى المسمى بكرويدن فيكون تصديقا قطعيا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل
لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا
الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله
وكذلك قول الخليل عليه السلام مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضي الله
لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان اليقين في حق الكل هو
وان ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر فيحتج
القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان
ايمان آحاد الامة بل المنهمكين في الفسق مساويا لتصديق الانبياء والملائكة
واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال
الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد
الذين آمنوا ايمانا وما زادتهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن
ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن
عمر رض وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به واجيب
بوجوه الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات
وهذا ما قال امام الحرمين النبي صلعم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة
الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي متواليا ولغيره
على الفترات فثبتت للنبي صلعم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون
ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما قيل ان حصول المثل بعد انعدام
الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم التنافي
ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا آمنوا في الجملة
وكان ياتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة

التفاصيل

التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي
صلعم على ما توهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد
بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا خفاء فيه وهذه الوجوه ضعيفة في المقابل
لو سلم ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه

قوله يجوز الاستثناء في الايمان اولا

البحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي رح والمروي عن ابن
مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون و
عليه ابو حنيفة رض واصحابه لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه
ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان
يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك
بذكر الله والتادب باحالة الامور الى مشيئة الله والتبري عن تزكية النفس والاعجاب
بحاله والتردد في العاقبة والمآل وهذا يفيد مجرد الصحة لا الاشارة فقولهم انا مؤمن
ان شاء الله على انا مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام ولا يستوجب ان يخص من
التادب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات الثاني ان التصديق
الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان
والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكنه لا يامن ان يشوبه شيء من منافيات
النجاة سيما عند تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات
من غير علم له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشيئة الله وهذا قريب لو لا مخالفته
لما عليه القوم من الاجماع وكما ذكر في الفتاوى من الروايات العالية وعليه التعويل
ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان
الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة
ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحياة
واول منازل الآخرة ولا خفاء في ان الايمان المنجي المعتبر هو ما يكون في تلك الحال
وان كان مسمى الايمان التصديق الثابت اولا ويبقى الى الخاتمة فلذا ترى الكثير من
الاشاعرة يثبتون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادته بمعنى ان ذلك هو
المنجي لا بمعنى ان الايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة

والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا
عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه سيغير عن تلك الحال وان حينئذ لا يصح ان
يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان يقول انا حي ان شاء الله واذا كان مؤمنا حقا
كان مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه سيغير عن تلك الحال واذا
كان مؤمنا في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا لله شقيا وكما
المؤمن كافرا انه الولي عدوا او السعيد شقيا وبالعكس وما حكي عنهم من ان السعيد
لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن
امه فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة يعني
السعادة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد الذي سعادته
من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت
الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات والدوام عليه في المال لكن لما كان سوء
الخاتمة ومرض من العامة صد ايمان الموافاة الذي هو اية النور والبهاء ووسيلة
نيل الدرجات يستثنى الله تعالى جريا على سنن قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا
الا ان يشاء الله جعل الله خواتيمنا اليه وحيانا عليه وختم لنا بالحسنى وبشرنا الفوز
بالوصل الاسنى بالنبي وآله قوله المبحث الخامس ذهب كثير من العلماء وجمع
الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والاخرة وعند الشيخ ابي الحسن
والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة القائلين بالقول ان حقيقة الايمان هو التصديق
وقد وصف من عرانوا انه موجب من موجبات الكفر بان قيل لا يتصور التصديق
بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد
جازم مطابق يستند الى سبب من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق
هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة وحصل الظن الغالب
الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون
العلم والمعرفة وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال
القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل
الكتاب كانوا يعرفون النبي صلعم كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين به وفيه نظر

لان المراد العلم بما يحصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة ما يصدق به ويمتنع
التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي وانما الكلام في العكس فان قيل
نحن لا نسلم كونه ايمانا وتصديقا لكنا يدعي انه لا ينفع كما لا ينفع ايمان الناس والنهي
نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله يستدل بان العبد لا يقدر
على ان يستدل بالشاهد على الغائب لكون يتبالد عن معرفة وعلم استدلالي
فان الثواب على الايمان انما هو بمقابلة ما يتحمله من المشقة وهي في اداب النكر و
ادمان النظر في محدثات العالم ومعجزات الانبياء والتمييز بين الحجة والشبهة لا في تحصيل
اصل الايمان قلنا النص ايما قام على عدم نفع ايمان الناس ومعاينة العذاب
دون ايمان المقلد والاجماع ايضا انما انعقد عليه والتمسك بالقياس لو سلم
صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين
الى ان ايمان الناس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولانه لا سعي
للعبد وقدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا مقدمة
لعذاب الاخرة وربما تموت العبد فيه فيتصل الى عذاب الاخرة بخلاف ايمان المقلد
فانه يتقرب الى الله وابتغاء المرضاة من غير الجاه ولا قصد دفع للعذاب ولا
قدرة على التصرف في النفس قوله واما المانعون بمعنى القائلين بان ايمان
المقلد ليس بصحيح او ليس بنافع فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على
استدلال عقلي في كل مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة
مشاهدة او تواترا او على الاجماع مثل قول النبي بحدوث العالم وثبوت
الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول
على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم
ودفع الشبه وهذا هو المذكور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه
ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن
عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص
بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة
وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والاتفاق

لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف
سه على التحقيق ومنهم من قال لابد من ابتناء الاعتقاد على الدليل مع الاقتدار
على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهبت المعتزلة ولم
يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان
ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذ الطاعات ويمنع من الدخول فيه اذا قارنت بنى [سد]
صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكون [ايمانا] الا
او لا ينفع فخلاف اولى ويعدا تقرير تمسكاتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان
ارضال النفس في الايمان من ان يكون بشرط او مجردا عن سلطان علمه على انه [احمال]
من الامن للتصديق او للصيرورة كان صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم وورد بان [جميل]
متعلقا بالمخبر مثل آمنت به ولا بالسامع فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق
من الامن ان يقال معناه امنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك
بالتصديق سواء كان عن دليل اولا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مجحودا [ما]
يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك
لا يكون الا بالضرورة او بالاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في
وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد
بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق
ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يقلد
فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس
وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقيقته اما ان يعلم بالتقليد فدورا او بالدليل
فمناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها
من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا هل يكون مؤمنا تجري عليه احكام
المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال واما [يقال]
ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فباطل وان كان فمتناقض فغلط
ظاهر لانا نقول المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما
وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لانا نقول

هذا

هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى هذه الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع
على وجوب النظر والاستدلال على انه حكي عن الكعبي وابي العباس وجماعة من
المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد
والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتيسرها
عن اسد لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل والظن الصائب دون الخطأ و
ذكر بعض المتأخرين منهم ان القاصرين كلفوا ان يعلموا اوائل الدلائل التي تتسارع
الى الافهام فان قدروا كلفناهم وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون تحقيق العبارة وان لم يمكنهم
الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما كلفوا الاتباع المكلفين لهم في الدنيا
وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي
يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد ان ما
وافق منها تلك الجمل حق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له
ولا مثل وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه
محدث وانه عدل في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده
الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل
ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب لتذكرة من في سابق علمه
انه يتذكر ويخشى ولتلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن وبان الرضى بقضائه واجب
والتسليم لامره لازم بانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء
لا كالاضلال الذي علم به السلاطين الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل
اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال لانه
لم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون
عليهم احكام المسلمين فاوجب هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمحققين
الى انه لا صحة لايمان المقلد قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا
في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي صلعم
وما اتى به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض و
اختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشا على

شاهد هل سلام اتستنكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما شاهد من
علم اعتقاده وصدقه بما اخبره لمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما حكي
عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الايمان من النظر والاستدلال والاقتدار
على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه مما يلحق بالضروريات من دين الاسلام
والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على
الكفاية فربما ان لا بد في كل صقع ممن يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة
الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف حيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الكلام
واما المقلد فقد ذكر بعض من تقلد الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام
الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال
الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى
ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا ودخل
مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض
ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك
قوله المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم
تصديق النبي صلعم في بعض ما علم مجيئه بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من
تكذيبه صلعم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الخالي
عن التصديق والتكذيب والاعتراض للامام الرازي بان من علم ما جاء النبي
صلعم ان تصديقه واجب فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور
المنع فانه قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كان كافرا وان كان مصدقا للنبي صلعم في جميع ما جاء
وح بطل عكس التعريف وان قلت ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه
علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طرده بما مر الكثرة من الفساق قلنا
لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان بتلك الامور التي هي كفر فانما يجوز
ان جعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه
لا لوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار

مبحث الكفر [illegible]

وبعضها

وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص
عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال آخر
وهو ان صاحب التاويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم عدم تكفير
المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان بالتاويل ليس
بابعد من تاويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في ضلالات منهم وذلك لان
من النصوص ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فمتاوله مكذب النبي خلاف البعض
ثم لا يخفى ان المراد عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق التكذيب او
او صرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه وما به يكفر نصرح التكذيب
وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق
ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد
بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله ويعترفون مصدقون
غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او بشيء
من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين
في الاصول لان الحق واحد وربما اجيب بان المراد الجحد في شيء مما علم قطعا
انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وح يطرد وينعكس بل ربما يكون
احسن من التعريف بتكذيب النبي او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير
توسط النبي صلعم ككفر [illegible] وقالت المعتزلة هو قبيح او اخلال بواجب يستحق به
اعظم العقاب ولا خفاء في ان هذا من احكام الكفر لا ذاتياته ولا لوازمه البينة
التي ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب على الاطلاق
لم يصدق الا على ما هو اشد انواع الكفر وان اريد اعظم بالنسبة الى ما دونه
صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق
بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر وقد يراد بالخروج عن طاعة الله بكبيرة
ومن الكبائر ما هو كفر فلا يساوله التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد
الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وصاحب رسالة ان الكفر
عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا

معنى المنافق والمرتد والمشرك والكتابي والدهري والمعطل والزنديق

ولا على قول السلف ظاهرا قوله قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان
خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام
وان قال بالاثنين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا
ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان
كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت
الباري تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلعم واظهاره شعائر الاسلام
يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند
اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت
الذي يزعمون انه نبيهم قوله المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة

المخالف للحق من اهل القبلة ... وزيادة الصفات ونحوها

في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث
العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسألة الصفات
وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق
فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر
اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر و
نفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه اما الذي
ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر
ما قال الشافعي رض لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب
وفي المنتقى عن ابي حنيفة رح انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن
اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات
القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن
شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية
في الحماقة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من
النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد
الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني نكفر من يكفرنا ومن لا
فلا واختيار الامام الرازي ان لا نكفر احدا من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقفت صحة

الاسلام

الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلعم ومن بعده يطالبون بها من
اسلم ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق فيها واللازم منتف قطعا
ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما استمر كونه من
الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها
مما ظهرت ادلتها على التحقيق لاصحاب العقل بحيث يسارع اليه الاذهان كحدوث
العالم وانما طال الكلام فيها لازالة شكوك الشبه المبطلين بخلاف الاصول المختلف
فان الحق فيها مما يستند الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشتملان على
ما يحتمل بظاهره لحجة اهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان
المتقدم واجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا بانها مبنية بعضها على ان
منكر الاجماع ليس بكافر وان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة
والروافض وامثالهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر
وبعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهر البطلان ليس بكافر ونقل
بعض المتأخرين من المعتزلة عذرا عن مشايخه بتكفيرهم من يكاد يشهد الارض
والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبرائهم لكن كلامهم يوجب تكفير
عظماء اهل الاسلام والله يجزيه دار السلام ولقائل ان يجيب عن تمسك الامام
بمنع الملازمة فان التصديق بجميع ما جاء به النبي صلعم اجمالا كاف في صحة الايمان
وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا
يكفر المخالف فيها كحدوث العالم فكم مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم
اصلا ولم يخطر بباله حدوث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق
كان كافرا قوله المبحث الثامن حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر
الخلود في النار ويختص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين
الخلود في الجنة اما ابتداء بموجب العفو او الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار
بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن
طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها ومعنى ان يتبدل بعدم التأويل
للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على

حكم المؤمن والكافر في الدنيا والآخرة وحكم المنافق والزنديق والمبتدع

الصغائر بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية
بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة
وترتكب من غير مبالاة واجراؤها مجرى المباحات ولا خفاء في ان المراد ما ثبت قطعيا وحكم
المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة ينبغي ان يكون حكم
الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق
بامور الدنيا فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد
مذكور في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق
الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب
الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض
عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم
حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره واحد
لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد لا يحل في شيء ولا يقوم به حادث
ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل والكذب والنقص وانه يرى في الاخرة
وليس في حيز ولا جهة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب
عليه شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيته لكن القبائح ليست
برضاه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب
القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار
دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج
الدجال وياجوج وماجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج
دابة الارض حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلعم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان ثم علي رض والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان وعلي رض
والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم
الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن اسحق بن سالم بن اسمعيل بن
عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله
عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن

مذهبه

مذهبه الى السنة اي طريقة النبي صلعم والجماعة اي طريقة الصحابة رض وفي ديار
ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ
ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني
رض وماتريد من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة
التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من
الفريقين لا ينسب احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمتعصبين المتعسفين
حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك
التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وجواز النكاح بدون الولي
والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير
ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل
كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله
اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا
الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي واله **قوله** الفصل الرابع
في الامامة لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام
بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي
امور كلية تتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع
تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام
العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين
ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط
ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا راي وكفاية سميعا بصيرا
ناطقا قرشيا وان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني
فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون
هاشميا ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم وتنعقد الامامة بطرق احدها بيعة
اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم
من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد

مباحث الامامة
وكونها من الاصول
من الامامة
او الفروع

ط
للامة

مطاع كنت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعل الامر شورى بمنزلة الا
الا ان المستخلف عين ستة يتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام
نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا
مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر
الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا ان كان فاسقا او جاهلا على الاظهر
الا انه يعصي بما فعل ولا يصير الشخص اماما بتفرده بشروط الامامة وتجب طاعة
الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب امامين في وقت
واحد على الاظهر واذا ثبتت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار
القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان
لعجزه عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل
بالجنون وبالعمى والصمم والخرس والمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين فاذا
جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول
فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا
ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات
بل اصطلاحات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فرقة الى
تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم
وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب
الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع
والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة
عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صه وبهذا القيد خرجت النبوة
وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله
الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي هي رياسة عامة
لشخص من الاشخاص وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه
وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على

كل

كل افراد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا مقوماتها وفي الشروط
كثرة وعلى استدلالها ادلة ويمكن ان يقال انها المعرفات اسمه من حيث انه لا يقال
لجميع الامة امام بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال
لشخصين بانهما الامة انهما امامان فانه نقل الخلاف عن النبي صلعم انما يكون فيمن
استخلفه النبي صه فلا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة
الناس العام للامامة قلنا لا نسلم فان الاستخلاف اعم من ان يكون بتوسط او بدونه
قوله وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة وشروطها وطريق ثبوتها
وشيء من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي صه وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم
في الافضلية قوله المبحث الاول نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة
واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط
والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية ومن تبعهم من الملاحدة
سموا بذلك لان متقدميهم قالوا الائمة يكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن اسمعيل
تدور سبعتهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة يدورون على سبعة سبعة كايام
الاسبوع هو واجب على الله تعالى نصبهم ليكون لطفا في معرفة الله تع وعند بعض
الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات
العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية
والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات وقال النجدات
قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم
من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند
ظهور الظلم وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل
لاظهار شرائع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا
لزيادة الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا
ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلعم وكذا عقيب موت
كل امام روي انه لما توفي النبي صلعم خطب ابو بكر رض فقال ايها الناس من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر

من سوم به فاسطوا او هانوا اراكم رحكم الله متشاددوا من كل جانب وقالوا اهتدت
ولكنا سنظر به هذا الامر ولم يتقل احد انه لا حاجة الى الامام الباقي ان الشارع امر
باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة
بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به
وكان مقدورا فهو واجب على ان مرد صدور الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود وكقطع يد السارق
مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة
الى تحصيل النصاب فان لم يكن مشروطا فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب
وتقييد الواجب فههنا الوجوب مطلق اى لم يتقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب
اعنى المامور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما
فى الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى انتفى الوجوب الثالث ان فى
نصب الامام انجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب
اما الصغرى فتكاد تلحق بالضروريات بل المشاهدات وتعد من العيان الذى لا
يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم
باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدى الى صلاح المعاش والمعاد
لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه
الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما تشاهد من استيلاء الفتن
والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على
ما ينبغى من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر
ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه
بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها يعسوب يقوم مقام الرئيس
ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها
الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لا بد فى كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به
النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وهو لما امر الدين
على ما هو المعتبر فى الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدى الى
صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء فى الاصقاع

والنقاع

والنقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت
رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذى هو المقصود الاهم والعمدة العظمى
واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلى واعترض
صاحب التلخيص المحصل بان الصغرى عقلى من باب الحسن والقبح وليس مذهبكم
والكبرى اوضح من الصغرى ولا حاجة الى التعرض للاجماع ويدفع بان كون الشئ
صلاحا او فسادا ليس فى شئ من تنازع الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا
بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله ليس بواضح فضلا عن الاوضح وكذا
لا يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العلمى بهذه الغاية السخيفة بالاعتراض
لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة
او فوقها وههنا نصب الامام يتضمن مفاسد لا يضبطها العد والاحصاء
لما فى الآراء من اختلاف الاهواء وفى الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء
والانسان قليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلوح الاقتداء فيميل الشخص
الى الابتلاء بالعصيان ونظر الفساد ويكثر البغى والعناد ويهلك الحرث والنسل
ويذهب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ما شيع من قصص الصحابة بعدما كان
منهم الى ابتداء دولة بنى العباس لانا نقول مضاره بالنسبة الى منافعه وسائره
بالنسبة الى مصالحه مما لا يعبا بكثرته ويلحق بالعدم فى قلته فان قيل لو وجب
نصب الامام لزم اطباق الامة فى اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام
المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولتوالى الحلفاء
بعدى تكون ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة على وامارة معاوية
ملوك وامراء لا ائمة وخلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة
والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا
عن عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الآحاد يحمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال
وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وبايع طائفة من اهل الحل
والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة
لاوامره وشوكة بها يتصرف فى مصالح العباد ويقتدر على العزل والنصب لمن اراد

هل يكون ذلك اثباتا للواجب وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف
المتصفين بحسن السياسة بالعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا
له كسائر الرعية وقد يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم وقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب
الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا
فلما مر من بطلان الاصلين **قوله** قالوا احتج القائلون بوجوبه علينا عقلا
بان دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط
ولو سلمنا فلا نسلم كونه من مقتضيات العقول والعادات ولو سلمنا فالكلام في
الوجوب بمعنى استحقاق تارك الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا
واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه لو وجب
على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قامع
لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام
اللازم ظاهر الانتفاء **قوله** احتج القائلون بوجوب نصب
الامام على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى في حق العباد واما عند الملاحدة فليتمكنوا
به من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى وهو
اما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم
على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه
واللطف واجب على الله تعالى لما سبق والجواب اجمالا منع المقدمتين و
القدح فيما ذكر دلالتها على ما سوى الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا
اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ما مر من وجوه آخر مثل
ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب
الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام وايضا انما يجب لو لم
يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه
معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل
بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى ربما عارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله بغيره

وهذا

وهذا كدعوى القطع بانتفاء المناسبة في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا
انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا
على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم والامام الذي
ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة
بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه
انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خافيا مغمورا لئلا تبطل
حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء
اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته فوتوا اللطف على انفسهم ورد اولا بانا
لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده
كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده
في وقت ما كاف في هذا المعنى فان سكان القرية اذا انزجروا عن القبيح خوفا
من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجرون خوفا من
حاكم علم ان السلطان يرسله اليهم متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم
بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب وثانيا بانه ينبغي ان
يظهر لاوليائه الذين بذلوا الارواح والاموال على محبته وليس عندهم سلاح الاخرى
الاسم فان قيل لعله لم يظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العادات
التي لا ارتياب فيها العاقل كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت ولو سلم فلا فائدة
اذ لا عموم ولا انتفاع للناس به الا لم يظهر لهم ويدفع الاشكال عليهم **قوله**
احتجت الخوارج القائلون بعدم وجوب نصب الامام اصلا بان في نصبه اثارة
الفتنة لان الاراء مختلفة والاهواء متباينة فيميل كل حزب الى احد ويبيح الناس
ويعدم الحروب وما هذا شانه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا انه احتمال الاتفاق
على الواحد ونصبه وتفرده باستجماع الشرائط او ترجحه من بعض الجهات
منع الامتناع واوجب الجواز والجواب ان اعتقاد الترجيح كاف لعدم الاعلم
ثم الاورع ثم الاسن او اتفاق اهل الامر وانسوا طريق المخالفة بحد ربعة البعض
ولو واحدا يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى ما

عدم الامام لحقه بالعدم لانا نقول الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله
ولا على النبي بعد النص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود هو
ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد اذا لم ينصب النبي ولم يستخلف الامام السابق

شروط الامام عند الجمهور

قوله البحث الثاني يشترط في الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان
غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامر على ما ينبغي والعبد
مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل
والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهدة الحكم ومعارك
الحرب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل
امر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية وما الوالي الا لدفع شره العسر بعد ان استرعى
الذئب واما الكافر فامره ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن
عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من
القيام بامور الدين ذا راي في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترطها
بعضهم لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير
بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين
في امور الدين ويستشير اصحاب الآراء الصائبة في امور الملك واتفق الامة على
اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا
السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة
اذ ما يتبادر منها الامامة الكبرى وقوله عم الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا
لامره وقوله قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع فبانه لما قال الانصار يوم السقيفة
منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رض بعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من
الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عم السمع
والطاعة ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين
الادلة واما المعقول فلانه لا عبرة بالنسب في العلم بمصالح الملك والدين بل للعلم
والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة في المصالح والقوة على الاهوال وما اشبه ذلك
واجيب بالمنع بل لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثرا تاما في اجتماع الآراء

ومالت

ومالت الاهواء وبطل الطاعة والانقياد واظهار آثار الاعتقاد وهذا شائع في الاعصار
ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الاشتغال
به من الخطوب العظيمة والاستقامات المحمودة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم
اشرف الناس نسبا وقد انحصر فيهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباهرة
الى العامة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقدر على نصبه لاستيلاء
اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ
الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام
القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا واما عند العجز والاضطرار
واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة
الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ
بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى

شروط الامام عند الشيعة

في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات **قوله** واشترطت الشيعة امورا
منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب وليس لهم
في ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رض
ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس ونفيها باجماع المسلمين على امامة
الائمة الثلثة رضي الله عنهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات
وهذا مما لا تشهد له شبهة ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان فيه تقديم المفضول
على الافضل في امانة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام مذموم للعقلاء
وترجيح في تقديم المساوي وبعد مثل ذلك عن الاسوي حتى لا ينعقد امامة المفضول
مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الآراء على
متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي صلعم فيجب ان يطلب لها من له رتبة
اعلى قياسا على النبوة واجيب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب
عند الله ممنوع وبمعنى عدم ملائمته لمجارى العقول والعادات غير مفيد مع انه
ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك
ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وهذا خلاف السنة فانه

فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحي اليه
مصالح الملك والملة ويراه اهلا لتبليغ ما اوحي اليه ويبعثه ويدل ذلك قطعا على مصلحته
واليه الاشارة بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج لجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء
الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه
الثاني ان عمر رض جعل الامامة شورى بين ستة مع علمه بان فيهم عثمان
وعليا رض وهما افضل من غيرهم اجماعا ولو وجب نصب الافضل لعينهما الثالث
ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع و
تشوش من الامر واذا اختص نصب الافضل يتعسر في اهل دوره تعريف
الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان
هذا وامثاله على تقدير تمامها انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض
فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق قوله وان يكون
معصوما من معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما
وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما تستلزمها
واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رض
مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان
لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط
العصمة في الامام والا فليس للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى
وقد يحتج بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام
معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر
والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم الاشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط
وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ
الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله مع تأييد
دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور القادحة في
النبوة وتنصيب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين

لا سبيل

لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سيرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي
يأتي بالشريعة التي لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب
في تبليغها والسهو في تعاطيها وتداركها لاشتد فيها امر الدين واعتقاد اباحة ما حرم
عليه ومعنى كانت المعجزة التي اظهرها الله تعالى لصحة الرسالة والهدى وانتظام
امر الدين والدنيا مفضية الى الضلالة والردى واختلال حال الخلق والمعنى الثاني (margin: بدل العاجل)
ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا جاز ان يكذب
في تقرير الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصي فيلزم وجوب
اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان واللازم ظاهر البطلان والجواب ان وجوب
طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله عم فان تنازعتم في شيء فردوه
الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام وهذا
بانا لا نسلم انه تجب عصمته لو كان وجوب طاعته لمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله
ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق والشاهد
بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند
الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث
ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم
باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق
وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم
اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون
ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم
فدلالة الآية على صدق الكبرى لا تتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة
على ما هو رأي اكثر المفسرين ثم نعم لا يصلح امامته بالاجماع ومنه مانع الرابع ان الامة
انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا
لهم فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل وينتهي ذلك بانتهاء سلسلة
الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي بمعنى انه

اوجب علينا نصبه لا عقلي مبني على جواز الخطا على الامة كما زعمهم لان في الشريعة
الباقية الى القيمة عصمة عنه لولا الخطاب الشارع والعذر المظنون من عدم
ندفع بعدل واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا
ترى كان الخطا جائزا على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المحنة وان
لم يندفع بذلك فكفى بحمد الامم وعلماء الشرع بالعلماء وايضا الحق ان انه حافظ
للشريعة فلو جاز الخطا عليه لكان ناقضا لها لا حافظا منقود على منعه بالنقض
والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده
الصحيح فان اخطا في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون يردون والامرون
بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة النبوية ولا نقض
على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار
عليه وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص في
الاجماع والجواب ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه
فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار السابع انه لا بد للشريعة
من ناقل ولا بد من حفظه كل حكم منها اهل التواتر منعنا الى انقراض العصر فلم يبق
الا ان يكون اماما معصوما عن الخطا الجواب ان الظن كاف في البعض فيسلك
بطريق الاحاد من الثقات واما القطعي فالى اهل التواتر او جميع الامة وهم اهل
عصمة عن الخطا فلا حاجة الى المعصوم بالمعنى الذي قصدتم ولست شعري باي طريق
تلك الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوجد منه الا الاسم قوله
واما اشتراط فقد اشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة
عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبائع الاغذية والادوية
وبعجائب البر والبحر والسما والارض وهذه خرافات مفضية الى نفي الامام ورفض
الشريعة والاحكام قوله المبحث الثالث في طرق ثبوتها ثبتت الامامة على ان
الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر
اخر به ينعقد امامته وهو طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه

طرق ثبوت الامامة اختيار
اهل الحل والعقد وقيل
النص من الله
او من رسوله

المرود

الرود والدعوة بان سائر الطلبة من هو اهل للامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر
ويدعو الى اتباعه قال به بعض الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي صحيح
شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي
المختلف فيه المتقول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافا للشيعة
هو اختيار اهل الحل والعقد من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد
بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رض الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر
عليه احد وقال عمر رض لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر
حاضر فبايع ابا بكر رض وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد
بمشهد من الشهود لئلا يدعي اخر انه عقد له سرا متقدما على هذا العقد
وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر
الشورى لنا على كون البيعة والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار
والنص منتف في حق ابي بكر مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي عند المحققين
وايضا اشتغل الصحابة بعد وفاة النبي عم وبعد قتل عثمان رض باختيار الامام
وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة لمخالفة الشيعة
بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل
من رعيته عالما بامور الدين كلها ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع
المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلى الضرورة حصول الظن لاهل
الحل والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية
مثل القضاء والاحتساب ولا على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف يقدرون
على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا
لكافة الامة ورد بمنع الصغرى فان التحكيم جائز والشاهد يحمل القاضي قادرا
على التصرف في الغير ولو سلم فذلك لعدم من اليه الولاية وهو الامام ولا
كذلك ها هنا ولا امام غيره الثالث ان الامامة لا يراد الفتن واشتهارها بالبيعة
مظنة اثارة الفتن لاختلاف الاراء كما في زمن علي رض ومعوية ومنقود على بعضها
بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات الترجيح من السن وغيره

سلوت من السرقة ونزاع سوره لم يكن فى امامة على رضى فى انه هل يجب عليه بيعة
قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما منع الدفع والاستعلام فالمنقطعة
ولدفع تمام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة
والاختيار على خلاف ما ورد به النص علا منافاة ان البيعة المثبتة من علم الامام
اصحاب بيعة النزاع فى تعيينه الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله فيتوقف
على الاستخلاف بالاوسط او بلا وسط والناس باختيار الامة لا يكون خلفاء منهما بل
الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره
الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة فسقط ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب
لشهادة الشاهد وقضاء القاضى وفتوى المفتى حكم الله لا حكمهم على ان الاية
وان كان باختيار الامة ايضا الخامس ان القول بالاختيار يؤدى الى
خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلدتين
لشخصين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما للاحتمال المقارنة ولا بفسادها
لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف ولا يمكن نصب امام آخر
لاحتمال كونه ثانيا ورد بانه نصب امام لعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن
الترجيح بامارة السادس ان سيرة النبى صلعم وطريقته على انه كان لا يترك
الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد فى غيبته مدة قليلة ولا البيان فى ادنى
ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والاداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح
الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف فى عمدة الابواب والبيان فيما هو اهم
المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل
والعقد واجتهاد ارباب اولى الالباب نوع استخلاف وبيان كاف كثير من
فروع الاحكام السابع ان النبى صلعم كان للامة بمنزلة الاب المشفق للاولاد والصغار
وهو لا يترك الوصية فى الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبى صلعم فى حق الامة
الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا اشتباه فى ان الامامة من معظمات
امور الدين فيكون قد بينها واكملها اما فى كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما
مثل ما سبق **قوله** حاله تخل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة
كالردة

ما يخل عقد الامامة كالردة والجنون وغير ذلك

كالردة والجنون المطلق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذى ينسيه العلوم وبالعمى والصم والخرس
وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره من نفسه وعليه يحمل خلع
الحسن عليه السلم نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا فى انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو
المختار من مذهب الشافعى وابى حنيفة وعن محمد روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر و
الغلبة ينعزل بان يقهره اخر ويغلبه واما القاضى فينعزل بالفسق على الاظهر **قوله** المبحث الرابع الجمهور على ان
النبى صلى الله عليه وآله لم ينص على امام ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبى صلى الله عليه وآله لم ينص على امام
بعده وقيل نص على ابى بكر فقال الحسن البصرى نصا خفيا وهو تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه فى الصلوة وقال بعض اصحاب
الحديث نصا جليا وهو ما روى انه عليه السلم قال ايتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان
ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على على وهو مذهب الشيعة اما النص الخفى وهو الذى لا يعلم المراد منه
بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلى فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلم سلموا عليه بامرة المؤمنين
وقوله عليه السلم مشيرا الى على اخذا بيده هذا خليفتى فيكم من بعدى فاسمعوا له واطيعوا وقوله عليه السلم انت الخليفة
من بعدى وقوله عليه السلم وقد جمع بنى عبد المطلب ايكم يبايعنى ويوازرنى يكن اخى ووصيى وخليفتى من بعدى فبايعه
على عليه السلم ثم استدل اهل الحق بطريقين الاول لو كان نص جلى ظاهر المراد فى مثل هذا الامر الخطير المتعلق
بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب
بالنبى صلى الله عليه وآله واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا على الانقياد والعمل
بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم
امير ولم يمل جماعة الى ابى بكر واخرى الى على عليه السلم واخرى الى العباس ولم يقل عمر لابى عبيدة الجراح امدد يدك
ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة للقوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل
علموا ذلك وكتموا لاغراض لهم فى ذلك كحب الرياسة والحقد على على لقتله اقاربهم وعشائرهم وحسدهم اياه
على ماله من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبى صلى الله عليه وآله فظنهم ان النص قد لحقه نسخ
لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك على عليه السلم المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء
وقلة وثوق لقبول الجماعة قلنا من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله واجلائهم اقدامهم عن مخالفة امره فى مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك
الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة اثرهم لصحبة
رسول الله ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن

المكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على بذل مهجهم و
ذخائرهم وقتل اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله صلى الله عليه وآله واقامة شريعته وانقياد امره واتباع
طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا اجوبتهم واتبعوا اهواءهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخلوا
مستحقا من خالص بني هاشم وخاص ذوي القربى الى عاصب من بني تيم او عدي بن كعب وان مثل علي عليه السلام مع جلالة
قدره في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شأنه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار و
الرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر لمن لا نسبة له من شيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع
والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى اليه وقاتل من نازعه بحيث قتل من الخلق الكثير
والجم الغفير واثر على التقية الحمية في الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم
الذ [illegible] الامر قلوب القوم ادنى وجانبهم اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل و
عهدهم بالنبي صلى الله عليه وآله اقرب وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار
المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي خاصة باتباع الباطل واذعانه بل في النبي حيث
حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا مع علمه بحالهم في ابتداء امرهم
ومآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم فجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم
مكابرة اذ دعوى ادعائهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين و
لم يثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين علي بن ابي طالب ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدين والدنيا ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك
وابن الجرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكر في رواية قصة الدار هذه الزيادة التي تدعيها الشيعة [illegible]
انه خليفتي فيكم من بعدي ونعم ما قال المأمون وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب في الرافضة
والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى
النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم رواه اسلافهم [illegible]
شغفا بتقرير مذهبهم قال الامام الرازي ومن العجائب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر
الى الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه
المحقق وان غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يبق على الاسلام الا عدد
اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الثاني روايات وامارات
ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم وهي كثيرة جدا كقول العباس لعلي عليه السلام امدد يدك ابايعك

يقول الناس

يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وقول
ابي بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وقول
علي في الشورى فانه رضي باقامة ايهم كان وكقوله لطلحة ان اردت بايعتك وكاحتجاج علي على معاوية ببيعة الناس
له لا بنص من النبي عليه السلام وكقوله حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري وكمعاضدته ابا بكر وعمر والاشارة
عليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من
خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة وكما [illegible] زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص
وكذا كثير من سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة ابا بكر مدة حياته بخليفة رسول الله احتج المخالف بانه بعيد
عادة من النبي عليه السلام ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص
الجلي على واحد بالتعيين ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاصلح الاليق الى آراء اولي الالباب واختيار اهل
الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور مع ان التنبيه على ذلك
بخفيف الاشارات او لطيف العبارات نوع بيان لا يخفى حسنه على اهل العرفان قوله المبحث الخامس الامام
الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي ولا
عبرة بقول الراوندية اتباع القسم الراوندي ابن العباس لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل
والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان
ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وذكر في صحيح
البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي [illegible] وفي ارسال ابي بكر وعمر ابا عبيدة الجراح الى علي رسالة لطيفة
رواها الثقات باسناد صحيح تشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من ابي عمر وعلى ان عليا جاء اليهما
ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام المجلس بارك الله فيما ساءكم وسركم وما روي انه لما بويع لابي بكر
وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد الى علي فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك
يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال
هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم
لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين محل نظر
ثم الاجماع على امامته اجماع على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الثاني ان
المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدو ابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا
لابي بكر وسلما له الامر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق

المتخلفين

ولان ترك المنازعة مع تمكنه مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرج عن اهلية الامامة عندكم فتعين ابو بكر
للاتفاق على اهليته لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف تعين اماما على الحق وهلا جوزوا
الا يكون احد منهم على الحق قلنا عدم كون على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته الى انتفائه كان
منتفيا قطعا وفيه الطف وقوي بانه يجوز ان لا يكون على الحق لفضل على عليه في استحقاق الامامة دونه
ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بتركها وجب عليه من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل
يجوز ان يكون ترك المنازعة على سبيل التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم الثالث
قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من
المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا
الاية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة
وقيل قوم فارس والداعي عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا اذ
لم يقاتل في خلافته الكفار الخامس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله عليه السلام
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا اي يصيب الرعية فيه ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة
ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشر وخلافة علي ست سنين السابع قوله عليه السلام
في مرضه الذي توفي فيه ائتوني بكاتب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله
والمسلمون الا ابا بكر الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله تعالى بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له
يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله ودعوى
العزل افتراء من الروافض ولهذا لما قال ابو بكر اقيلوني ولست بخيركم قال علي عليه السلام لا نقيلك ولا نستقيلك
قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك لدنيانا العاشر لو كانت الامامة حق علي غصبها
ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون علي لما كانوا خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات ومنصب الامام من العمليات فيكفي فيه الظن على انها
باجتماعها ربما يفيد القطع لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتاييدا **قوله** وجوه احتجاج الشيعة على امامة علي
احتجت الشيعة لهم في اثبات امامة علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وسلم وجوه من العقل والنقل والقدح فيمن عداه
من الصحابة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قاموا ويقدحون في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التي تشير
بامامة ابي بكر صحتها عندهم وكثرة رواتها في سنتهم وجريانها في ايديهم وموافقتها لطباعهم ومنازعتها لاطماعهم

ولا يتاملون

ولا يتاملون كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به
البعض على البعض ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء الامامة وطول العهد بامر
الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الى سدة وافضاء امر الدين الى علماء السوء وامر الملك الى
امراء الجور ومن العجب ان بعض المتاخرين من المتشيعين الذين لم يروا احدا من المحدثين
ولا رووا حديثا في امر الدين ملأوا كتبهم من هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت
فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الدين الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من
عترة النبي واولاد الوصي الموسومون بالدراية المعصومون في الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات
ولم يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق
الاجلال والاعظام وها هو الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام مع جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال علمه و
هداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المأمون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام
ما شرط عليه وان كتب في آخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمأمون بالرضوان
فكتب في اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته الرضا رضي الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون الامرة
الكبرى بعدي بل جعلت فداك وفي موضع اخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود
الان في المشهد الرضوي بخراسان واحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون لكبار الصحابة بالرضوان
فضلا عن بني العباس فقدر رضوان اساطين ومن البين الواضح في هذا الباب ما كتبه عمر بن
الخطاب عليه اللعنة والعذاب هذا اني جعلت لال بني كاظمة على كافة بيت المسلمين كل عام
مائتي مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين علي عليه السلام لله الامر من قبل
ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام ونصر الدين كلا الاحكام
عمر بن الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لال بني كاظمة في كل عام مائتي دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت
اثره وجعلت لهم بمثل ما رسم عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه علي بن ابي طالب
وهذا الخطان موجود الان في ديار العراق **قوله** الاول هذا هو الوجه العقلي وتقريره انه لا امام
في الا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا امام وليس غير علي لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا
عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق
اما الافضلية فلما سيأتي وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط وربما يورد في صورة
القلب فيقال الامام اما علي واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل

بنو كاظمة قبيلة من اولاد ...

احتجاجات الشيعة على امامة علي ابتداء بالعصمة والنص والافضلية

احتجاجهم على امامته بالآيات من الكتاب

الى الاخرين لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الاشتراط في ابي بكر
وثالثا ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة محل نظر قوله
الثاني قوله تعالى انما وليكم الله اشارة الى الدليل النقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق
المفسرين في علي بن ابي طالب عليه السلم حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر
بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق
بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان
الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من
المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي عليه السلم لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره
والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك
على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات
ما نفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست هي التصرف والامامة بل النصرة و
المحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن
يتولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولي محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على من تامل في سياق الاية
وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولي ههنا ما يقتضي الامامة بل الموالاة والنصرة
والمحبة ثم وصف المؤمنين بما ذكر لجواز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان
يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولويتهم بذلك وقربهم وشفقتهم
الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلواتهم
لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها اخر من الاعتراض
منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيف الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فيما يخرجه
تختص عن عداهم لان الاشياع لا يكفيه ناصر النبي فكانه قيل البعض انما ناصركم البعض الاخر
قال الامام الرازي ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين وانت
خبير بان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين

جميع

احتجاجهم بامامته بالاحاديث المتواترة بمعنى

جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع عليه فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول
الاية لم يكن امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شبهة في ان امامة
علي عليه السلم انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين
في حيوة النبي ايضا مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله
عليه السلم ومنها ان الذين امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت
في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم
راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كان في الاية دلالة على امامة علي لما خفيت
على الصحابة عامة وعلى علي عليه السلم خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها قوله الثالث ما
تواتر من حديث الغدير هذا تمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عليه السلم
قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان
يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليها وقال
مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته
اورده علي عليه السلم يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق
والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماويكم النار هي مولاكم اي اولى بكم
ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأة انكحت نفسها بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها
ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب
منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمعنى الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة
اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث
ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد
قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي و
المالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر
الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من ائمة الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري
ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد
صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك
كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم

اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص
الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة وادخل بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالات
النبي عليه السلم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا
عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل
لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وهذا اقوى الموجب فهو جواب ظاهر لم يذكره القوم ولذا
تاملت حمايد عول من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليها لما
خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوافقوا في امر الامامة والقول بان القوم
تركوا الانقياد عنادا وعلي عليه السلم ترك الاحتجاج تقية ابطال الغواية وغاية الوقاحة والاخيه
المنزلة وهي قوله عليه السلم لعلي عليه السلم انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره ان
المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة
بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا تدبير الامر له ومتصرفا في مصالح
العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة من زوال هذه المرتبة الرفيعة
الثابتة في حياة موسى صلوات الرحمن عليه بوفاته واذ قدح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة
والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم
المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعي كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور
اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية
فلا دلالة على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي عليه السلم اللهم الا ان يقال انما خرج
الاستثناء لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما
هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم
ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصانا بل ربما يكون عودا
الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله ولو سلم فتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى
انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي عليه السلم فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وانما قال النبي
صلى الله عليه وآله لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا عليه السلم على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي
عليه السلم يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال عليه السلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي
بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها يصح انه لا قائل

بالفصل

احتجاجهم على الامامة بنصوص من النبي

بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة بعد الوفاة اشد واكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة قوله
الرابع النصوص الجلية لانها اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبي عليه السلم على خلافة علي عليه السلم وهي قوله
عليه السلم مخاطبا للصحابة سلموا على علي بامرة المؤمنين الطيبين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا
وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي عليه السلم انت الخليفة من بعدي وقوله صلى الله عليه وسلم انه امام المتقين وقائد الغر
المحجلين وقوله عليه السلم وقد اخذ بيد علي عليه السلم هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلم انت اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب انها اخبار احاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت
لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم
فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين قوله الخامس القدح في امامة الاخرين هذا استدلال على امامة
علي عليه السلم بالقدح في امامة الاخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي صلى الله عليه وسلم وغير علي من
الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلظلمهم بسبق كفرهم بقوله تعالى والكافرون هم الظالمون
والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة
الاية على كونه من كان في زمان السلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فمما يقدح في امامة
ابي بكر انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي صلى الله عليه وآله بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بخبر المتواتر دون الاحاد والجواب ان خبر الواحد وان
كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن
جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من رسول الله الا علم يكن فوق
المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة
عليها السلم فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي صلى الله عليه وسلم قد نحلها اياها ووهبها منها
وشهد بذلك علي وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في ادعاء الحجرة
لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية
فدك الى اولاد فاطمة والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة
وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على
ما يرويه الروافض لمن ابين الشواهد على انهماكهم في الضلالة وافترائهم على الصحابة وكونهم الغاية في الغواية
والنهاية في الوقاحة حيث طعنوا على ابي بكر وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما لينتفع به الاخرون
لا لانفسهما ولا من يتصل بهما وشنعوا على علي عليه السلم انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته
ومن سائر الصحابة انهم سكتوا عن ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان

احتجاجهم على الامامة بالقدح في الخلفاء الثلثة

مطاعن ابي بكر

فدك كانت على ما قرره ابو بكر الى زمن معوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك
ثم عادت الى الوليد بن عبد الملك ثم وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها
للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب
المامون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة فدفعها الى محمد بن الحسن بن زيد بن
الحسين بن علي بن ابي طالب ومحمد بن يحيى بن الحسين بن زيد ليقوما بها لاهلها وبعد ذلك من تشنيع المامون
فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها انها خالف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الاستخلاف
حيث جعل عمر خليفة لان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم انه اعرف بالمصالح والمفاسد وادفق شفقة على
الامة لم يستخلف احدا الى ان عزل عمر بعد ما ولاه امر الصدقات في استخلافه وتوليته جميع امور المسلمين
مخالفة للرسول عليه السلم وترك لما وجب من اتباعه والجواب انا لا نسلم انه لم يستخلف احدا
بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر واما عندكم فعليا ولا نسلم ان عزله عن الصدقة توليته بانقضاء شغله
كما اذا وليت احدا عملا فانه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شئ ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله
النبي صلى الله عليه وسلم مخالفة له وترك للاتباع وانما يكون ذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر ولا نسلم ان
هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع
لا يمينه وقال للجدة سالته عن ارثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه عليه السلم فاخبره
المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس وقال اطعموا الجدات السدس ولم
يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وارث ليس من جهة الوالد والولد والجواب ان هذا لا يقدح
في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث قال وددت
اني سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله والجواب
ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار
وانه في طلب الحق بحيث ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليا له
قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاة لا عن تدبر
ابتنا على اصل والجواب ان المعنى انها كانت فجاة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي
كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة
ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه واعلم ان حكايات
يجري مجرى ذلك اكثرها افتراآت ومع ذلك فلها محامل وتاويلات ولا تعارض ما ثبت للقوم من
الكمالات في تواتر بين الجماعة من المودات وما اتفق بيانه المذهب على الترجيحات الا بطنين حادث الغيرات

الحسني

مسلم

فتى كان ذلك الامر فلتة ار فجاة صح

قوله وامر عمر برجم

مطاعن عمر

قوله وامر عمر برجم الخ قد طعنوا في امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم
امراة حامل اقرت بالزنا وبرجم امراة مجنونة زنت فنهاه علي عن ذلك فقال لولا علي لهلك عمر و
نهى عن المغالاة في الصدقات فقامت اليه امراة الم يقل الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فقال
كل افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون وانه على وجه التحريم ان
الخطا في مثله اكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل
على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي عليه السلم ولم يسكن الى ان تلا عليه
ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية والجواب ان ذلك
كان لتشوش البال والذهول عن جليات الاحوال او لانه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله
بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور
وظهورها غاية الظهور وفي قوله كاني لم اسمعها دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حملها
على معنى آخر اي كاني لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه
تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم منه مالا كثيرا حتى روي انه اعطى عائشة وحفصة
كل سنة عشرة آلاف درهم واقترض منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين
على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب والجواب
ان من تتبع ما تواتر من احوال علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما التفضيل فلذلك بحسب
ما رآه من المصلحة لانه من الاجتهاديات التي لا قطع فيها واما الخمس فقد كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب
اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم او
الى انهم من قبيل الاوساخ المحرمة على بني هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهادية معروفة في كتب الفقه لا يقدح
في استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهي ان تقول لامراة اتمتع بك كذا مدة بكذا او تزوجها او متعتين بك كذا
ايامًا بكذا او ما يؤدي هذا المعنى وجوزها مالك وشيعة في معناها النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة
الحج وهي ان ياتي مكة من على مسافة القصر مهلا محرما فيعتمر في اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك
وقد كان معترفا بشرعية المتعتين في عهد النبي صلى الله عليه وسلم على ما روي عنه انه قال ثلاث كن على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل والجواب
ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة المتعة النساء بالآثار المشهورة اجماعا من الصحابة على
ما روى محمد بن الحنفية عن علي عليه السلم ان مناديا رسول الله صلى الله عليه وسلم نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله
ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الحرمة المتعة

وبعضهم على انه انما يثبت باجتهاد مؤقتة بثلثة ايام ومعراحرم من حكم لجرم حتى ويعتقد ذلك لقيام الدليل كا
نيل حرم المتعة انتهى وامام ابو حنيفة ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه
لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب انه ذلك انما هو حيث يكون كل منهما مستقلا
بالخلافة واما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالراي فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الراي
وقد روي انه جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولعله يعجبا
بتعيين غيرهم وقع الاختلاف ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة محله
عما يدعيه الاعداء وبراءة ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كان الغاية في العدل
والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي نبي اخر لكان عمر ولو لم يبعث فينا نبي لبعث
عمر ولكن لا دواء لداء الحسد ومن يضلل الله فما له من هاد **قوله** ودل عثمان من ظهر اي من مطاعنهم
في عثمان انه ولى امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عتبة وعبد الله بن ابي سرح
ومروان بن الحكم ومعاوية بن ابي سفيان ومن يجري مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه
حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم الف الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله
انه لا حمى الا لله ولرسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين العاجزين ولنحو نعم الصدقة والجزية والضوال
لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله صلى الله عليه وآله
وانه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب الخمر وان
الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور
مما لا يقدح في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاه بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه
الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان عامل الشام في زمن عمر ايضا والمذهب
ان الباغي ليس بفاسق وكذا لم يظهر ذلك في زمان امامة علي وبعضها افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال
الى الاقارب واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الحد المذكور وبعضها اجتهاديات مفوضة الى راي الامام
حسبما يراه من المصلحة كالتاديب والتعزير ودرء الحد والقصاص بالشبهات والتاويلات وبعضها كان
باذن النبي عليه السلم كرد الحكم بن العاص على ما روي انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر فقالا انك شاهد واحد
فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح لكان
قدحا فيهم لا فيه ولكن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي بن ابي طالب خصوصا ان رضوا
بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما

مطاعن عثمن

وعاكف

وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما شرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف
خذلوه وقد كان في زمرتهم طول العمر نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه
لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضاء بالقضاء
ومع ذلكم منع الحسن والحسين عليهما السلم في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا **قوله** خاتمة
ثم ان ابا بكر استخلف عمرا اه مرض ابو بكر مرضه الذي توفي فيه في جمادى الاخرة سنة ثلث عشرة من الهجرة
بعد ما انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال
لعثمن اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده
بالاخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب
فان عدل فذاك ظني ورايي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم
الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على اجلة الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي
عليه السلم فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد
من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين وبضعا بامر الدين والعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة
وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاقوياء والاغنياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرائع
والاحكام الجيش حتى صار ذلك كالامثال في الامصار وطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة
ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم
بالموت ما احد احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وهو عنهم راض
فسمى عليا وعثمن والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى
بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمن وقال سعد
قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي وقال ابايعك
على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برايي ثم قال
مثل ذلك لعثمن فاجاب الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه
الناس ورضوا بامامته وقول علي عليه السلم واجتهد برايي ليس خلافا منه في امامة الشيخين بل ذهابا الى انه
لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمن وعبد الرحمن انه يجوز اذا
كان الاخر اعلم واخبر بوجوه المقاييس ثم خرج على عثمن بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رعاع
واوباش من كل اقرب واراذل من حرافيش ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من
اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ولو استحق القتل او الخلع

الند النقل والاحتمال حق

لما ترك اكابر الصحابة من يعترض من اهل الشورى ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والاراذل
ومن لا سابقة له في الاسلام ولا علم له بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة على علي رضي الله عنه
والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم في ذلك فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة
طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابي موسى الاشعري
وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر
وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا من القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث
وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت عليها احاديث كقوله عليه السلم الخلافة
بعدي ثلثون سنة وقوله عليه السلم لعلي انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله صلى الله عليه وآله
لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي عليه السلم ومن المتكلمين من جعل الاجماع
على خلافته لانه انعقد الاجماع في زمان الشورى على ان الخلافة لعثمن او علي وهو اجماع على انه لولا عثمن
فهي لعلي فحين خرج عثمن من البين بالقتل بقي لعلي عليه السلم بالاجماع قال امام الحرمين ولا اكتراث
بقول من يقول لا اجماع على امامة علي عليه السلم فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر

اصحاب جمل ... على ... منهم

قوله واما الشيعة فيزعمون ان الامامية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر
الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من
السابقين على من بعده ويروون عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام
اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه يجب في الامام العصمة والافضلية
ولا يوجد ان فيمن سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التي لا اثر لها في القرون السالفة
من اسلافهم ولا رواية بها عن العترة الطاهرة ومن يوثق به من الرواة والمحدثين واذ كيف
خفي عن زيد بن علي مع جلالة قدره وكيف لم يبلغ هذه المتواترات بعد مائة وقد بلغت
احاد الروافض بعد سبعمائة ثم لفرق الشيعة في باب الامامة اختلافات لا تحصى ذكر الامام في المحصل
نبذا منها قوله فالافضلية المبحث السادس في الافضلية لما ذهب معظم اهل السنة
وكثير من الفرق الى انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه مرج وهيجان
فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض
منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امامة المفضول

... في ان الافضل ... من هو ... الطوسي

بى

ليست قطعية ثم لا اشتباه من يعول على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة
لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون في عثمن وعلي وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة
الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وآله علي عليه السلم لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء
الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا
الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انه نزلت في ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم
ولا يعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا عليه السلم لان للنبي عليه السلم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية
واما السنة فقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي فيكون مأمورا
بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عليه السلم لابي بكر وعمر هما
سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله صلى الله عليه وآله خير امتي ابو بكر ثم عمر و
قوله عليه السلم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عليه السلم لو كنت متخذا خليلا دون ربي
لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي
وقوله صلى الله عليه وسلم واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله
وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله صلى الله عليه وسلم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر
اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية
المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال اثنين هو التفاضل
دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وهذا استعمال الاستعمال المشهور وقوله عليه السلم
من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد يوم القيمة بافضل مما جاء به
الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا
احدا قال مثل ذلك او زاد عليه لا استثناء لظاهره من النفي وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص
قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من
قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وآله لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وآله
راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وآله
حي افضل امة النبي عليه السلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمن وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير

خير بعد النبي عليه السلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول
عثمن قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي عليه السلم خير الناس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له ما توصي قال ما اوصى رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم
كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع
الكلمة وتالف القلوب وسابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب
عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود
السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم
وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثلم عزهم
الراسخ البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور واقامة
العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها واشتهائها
وفي ايام عثمن من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد
مع ما كان من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين
والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي صلى الله عليه وسلم على ابنتين والاستحياء من اذى
شيء وقوله عثمن اخي ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الا استحيي ممن
يستحيي منه ملائكة السماء وقوله عليه السلم انه يدخل الجنة بغير حساب قوله
تمسك الشيعة يقول القائلون بافضلية علي عليه السلم تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
الاية عني بانفسنا عليا عليه السلم وان كان صيغة جمع لانه عليه السلم حين دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء
على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي عليهم السلم وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا
ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا
الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين تودهم
قال علي وفاطمة وولداهما ولا يخفى ان من وجب محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول
بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله وجبرئيل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله
هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس ان المراد به علي واما السنة فقوله عليه السلم من اراد

ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر
الى علي بن ابي طالب دل الحديث على انه مساو لهؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم
اقضاكم علي والاقضى اعلم وقوله عليه السلم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي
فاكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل وقوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هرون من موسى
والمكين عند موسى افضل من هرون وقوله عليه السلم من كنت مولاه فعلي مولاه وقوله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر
لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم
كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب قالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به
فبصق رسول الله صلى الله عليه وآله في عينيه فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله صلى الله عليه وسلم
انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت اخي في الدنيا والاخرة وذلك حين اخى رسول الله صلى الله
عليه وآله بين الصحابة فجاء علي تدمع عيناه فقال اخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد وقوله عليه السلم
لمبارزة علي عمرو بن عبد ود افضل من عمل امتي الى يوم القيمة وقوله عليه السلم لعلي انت سيد في الدنيا
سيد في الاخرة من احبك فقد احبني ومن احبني فقد احب الله ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني
فقد ابغض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة بقوة حدسه وذكائه و
شدة ملازمته للنبي واستفادته منه فقد قال النبي عليه السلم حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها
اذن علي قال علي عليه السلم ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم فانفتح
من كل باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه
كالمعتزلة والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذ له والمشايخ في
علم السر وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة وعلم النحو انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت لي
الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من اية في بحر او بر او سهل او جبل او سماء او ارض
او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وانه اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن
اقدامه في الغزوات وهي مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار
وقال عليه السلم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وانه ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن
لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني الي تعرضت ام
الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير

والملك حقير وقال والله ان دنياكم هذه اهون عندي من عراق خنزير في يد مجذوم وقال لا الفيتم دنياكم هذه ازهد عندي
من عفطة عنز وانها هو اكثرهم عبادة فيروى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم سخاء حتى نزل في
... وطلاقة وجه ... الدعابة واحلمهم ...
... في زيادة جوده ... يوم الجمل مع شدة عداوته له ...
الامنة منه ... نهج البلاغة ...
... النبي صلى الله عليه وآله يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلاثاء وبالجملة ...
والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات ... الا انه
لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع
على افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي بذلك ...
النبي صلى الله عليه وسلم ... وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه ...
الكمالات الثابتة ... الانبياء عليهم السلام ... ابي بكر وعمر ...
اجماع الخلق ... في حق ابي بكر وعثمان ...
... الاختلاف ... ابي بكر ...
... الاسلام ...
... قبل من ... الاسلام ...
حديث ... الدنيا ... اسلاما ... وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعلي ...
... ثابت ...
... ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر ... العظماء كعثمان والزبير
طلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة الجراح وغيرهم ...
في الاسلام ... قوله واما بعدهم فاذكر من فضل بعضهم على بعض ...
... الفضل ...
ولا بد ... الفضل ... الاحوال ...
الامر كذلك ...
... اهل الجنة ... الشجرة ومن شهد بدرا واحدا
والحديبية من اهل الجنة ... العشرة المبشرة ... وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة و
عبد الرحمن بن عوف والزبير وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة الجراح ...
على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون و

وقال تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي صلى الله عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل
لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام
فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيه علما
سهل الله له به طريقا الى الجنة فان قيل لما وقع الاجماع على ان سيد التشيع ليس
بكفو للتشيع وهذا يدل على ان العربي سيما الهاشمي سيما العلوي سيما الفاطمي
افضل من غيره وان اختص بالعلم لما اعتبار الكفاءة في النكاح لعدم
تحصيل رضى الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا لا الكلام
في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل تصور نصل
اهاد التشيع بل العلوية على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال
الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا و
قال النبي صلى الله عليه وسلم اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل
بيتي وقال عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله
واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم
لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا يرى انه عليه السلام قرنهم بكتاب الله
في كون التمسك بهما منقذا عن الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ
بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة ولهذا قال النبي عليه السلام من بطا به عمله
لم يسرع به نسبه قوله المبحث السابع يجب تعظيم الصحابة والكف
عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتاويلات سيما
المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية
فقد انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح والاخبار الصحاح
... في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبي بتعظيمهم وكف
اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا
اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه و
قال الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي
فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض سيما
الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رض والطعن فيهم بناء على

ووجوب تعظيم الصحابة والكف عن الطعن فيهم

على حكايات واسرار لم يكن في القرن الثاني والثالث فاماكن والاصفار الهما ما يا
بعمل الاحداث وخمول الاوساط وان كانت لا يوثق بمن لا استغنا على الضرط
وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم يكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة
الطاهرة … على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمعتمدين من
علماء الدين … في خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم يذكرون الله
الهادي و **قوله** … على رض قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين
على ان البحث من احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من
العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس مما ينتفع في الدين بل ربما يضر باليقين
الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس
بالعقائد الردية التي ترميها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء
بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص صريحة
اليها ولهذا قال ابو حنيفة لولا علي رض لم يكن يعرف السيرة في الخوارج وكان
النبي … على رض … الاحكام لما علم من اختصاصه بالخاصة اليها
او علمها … لكنهم لم … الى السنان والتشنيع لما رواه من معاملة
علي رض على … من … يقول انا … علي رض في … ابي بكر رض
يحمل على انه لما … من الكآبة والحزن بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتفرغ للنظر
والاجتهاد … وطرق الحق … دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه
عن نصرة عثمان رض ودفع … عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتحاشى
عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من عبيدي فهو حر
… مع … ولم … وكان ما كان ولم يكن ليرضى من
علي رض بذلك واعانه … ولهذا قال والله ما قتلت عثمان ولا مالات عليه و
توقف في … اعطاءما … عثمان … وكذا طلحة والزبير الا ان
من … المهاجرين والانصار … و… الله في حفظ
… وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة
والفتك باهلها وكانوا جملة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامر الدين و

لاصحبة

لاصحبة مع الرسول فسل البيعة و… عن قصاص قتلة عثمان رض اما لشوكتهم
وكثرتهم و… وخوفهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب
تأخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه رأى انهم بغاة لما لهم من المنعة
الظاهرة والتأويل الفاسد … استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور وان
الباغي اذا انقاد لامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم ودمائهم
… على ما هو رأي بعض المجتهدين **قوله** واستماع … الخ
جماعة من الصحابة رض كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن
زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي رض والخروج معه الى الحروب لم يكن
عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه لم يكن
… على الخروج الى الحروب فاصاروا ذلك … على احاد
… على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلى الله عليه … الى … الفتنة
ان اكسر سيفي … وروي سعد بن ابي وقاص
انه قال … سيكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير
من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال … كن … سيفا
… ولا … ان … ثلاثة ايام فلم يأتوا بالقعود عن الحروب
قوله واما في حرب الجمل … علي رض … من المسلمين على ما قال
النبي صلى الله عليه وسلم … الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين
نكثوا العهد والبيعة و… الى البصرة … طلحة والزبير رضي الله عنهما
… على جمل … عائشة رض في هودج على جمل اسمه عسكر
… ذلك حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة
علي رض بعدما بايعوه … في حرب اهل الشام … انهم انكروا
… التحكيم وذلك انه لما طالت محاربة علي رض ومعاوية … وا…
… على التحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة
وعلى الرضا بما يريانه … الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى
النهروان وسار اليهم علي رض بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك

حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه
وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رض والدخول تحت طاعته ذاهبا الى انه
باغ على رض قتلة عثمان رض حيث ترك معاقبتهم وجعل قتلته خواصه وبطا
فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قرى الروم على شط الفرات
ودامت الحرب بينهم شهورا وتسمى ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق
ان المصيب في جميع ذلك علي رض لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد
وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معوية واحزابه وتكاثر من الاخبار
في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل اهل زمانه
وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي
ترك القصاص من قتلة عثمان رض ولقوله ع لعمار تقتلك الفئة الباغية
وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي رض اخواننا بغوا علينا
قتل عثمان رض وليسوا كفارا ولا فسقة وظلمة لما لهم من التاويل وان كان
باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن
التكفير ولهذا منع علي رض اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا
علينا كيف وقد صح ندم طلحة والزبير وانصراف الزبير عن الحرب و
اشتهر ندم عائشة رض والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة
من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان رض حيث صاروا
فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد
عائشة رض لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب
وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي علي كفرة ومخالفيه فسقة تمسكا بقوله
ع حربك يا علي حربي وبان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق من اجترائهم
وجهالاتهم لكون ذلك لو صح لما كفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا لم يبعد لكن ثمة بحث
آخر بان قيل لا كلام في ان عليا رض اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل
لكن من اين لكم ان اجتهاده في هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغي
او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطا ليصح له

متابعتهم

متابعتهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص
ممن قتل مسلما بالمثقل فالمناسب قطعا خطاؤهم في الاجتهاد عائدا الى الحكم
المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص
منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا
كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيد وواصل بن عطا
من ان المصيب احدى الطائفتين ولا تعين على التعيين وكذا ما ذهب اليه
البعض من ان كلتا الطائفتين على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد
ذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط
المذكورة في الاجتهاد لا في كل من يحمل شبهة واهية ويأول تأويلا فاسدا
ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام معوية لان قتلة عثمان
لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف
الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا وفي حرب الخوارج الا انه
لان الحكم في نصب الامام وهي بالبت المطلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالسيف
قد يحصل بالتحكيم سيما وقد شرط ان يحكم الحكمان بكتاب الله وسنة رسول الله
والمشاورة النص في اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما
من اهلها وعلى تقدير ان الله تعالى اوجب القتال بقوله تعالى فقاتلوا التي
تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم
كون الامر للوجوب او كون الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد
ايجاب الاصلاح وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر زمان
قيل تعرض الرفضة في الصحابة رض بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل
بدعة وضلال وخروج عن مذهب اهل الحق والصحابة انفسهم كانوا
يتطاولون بالسنان ويتقاولون باللسان ما يكره وذلك ويعتقد علماؤنا ان لهم
ومحاسبتهم في الكلام كانت بمجرد شبهة الخطاء منهم على قتلة الباطل
قصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع الشبهات والعود الى
الالفة والاجتماع بعد ما لم يكن طريق سواه وبالجملة لم يقصدوا الا الخير والصلاح

قد حاد بعضهم عن الحق وبلغ حد الظلم والفسق

في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا ايذاء وافساد الدين لمن البلاد
اسميهم واموالهم في تصديه المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته قول
واما ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه
المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات فيدل بظاهره على ان
بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد
والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى اللذات والشهوات
اذ ليس كل صحابي معصوما وكل من لقي النبي صلعم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن
ظنهم باصحاب رسول الله صلعم ذكروا لها محامل وتاويلات بها تليق وذهبوا الى
انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ
والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالثواب
في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلعم فمن الظهور بحيث
لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء اذ تكاد تشهد به الجماد
والعجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله
على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب
الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع
علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا عن ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى
كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم فراى المعتنون
بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد وبحيث لا تزل
الاقدام عن السواء ولا تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق
وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة
في مجانبة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن ان يجر الى الغواية في المآل مع علمهم
بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت الاحوال و
اشتعلت الاهوال وحيث لا منجى ولا محال والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة
الكبير المتعال قول خاتمة مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدي ونزول
عيسى عليه السلام وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار

بحث خروج المهدي ونزول عيسى من السماء

صحاح

صحاح وان كانت احادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى اما
خروج المهدي فعن ابن مسعود رض انه قال قال رسول الله صلعم لا تذهب
الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ام سلمة سمعت
رسول الله صلعم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلعم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا
كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رض قال ذكر رسول الله صلعم بلاء
يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا
من عترتي اهل بيتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وذهب
العلماء الى انه امام عادل من ولد فاطمة رض يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه
وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس
خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عم وانكر ذلك سائر
الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار
من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي صلعم ولان اختفاء امام هذا القدر
من الانام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء
عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور
ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يدعي الامامة كسائر الائمة
من اهل البيت ليستظهر به الاولياء وينتفع به الناس ولان اولى الازمنة
بالظهور هو هذا الزمان للتظلم فانه يتسارع الى الانقياد له والاجتماع عليه
الاخوان والاعوان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عم فعن
رسول الله صلعم والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا
يكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صلعم كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم
وامامكم منكم ثم لم يرد في هذا الباب امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال عم
لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة قال فينزل عيسى
بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة
الله هذه الامة فما يقال ان عيسى عم يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له

فلا ينبغي ان يقول عليه عم هو وان كان من اتباع النبي عم ليس معزولا عن
النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة انهم كانبياء بني اسرائيل
واما قوله عم لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان يحمل على الهداية المطلقة هلاك
الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح فمن حديث طويل انه عليه السلام
اذا خرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف
اذ اقيمت الصلاة فينزل عيسى بن مريم فامهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب
الملح في الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته
وفي هذا دليل على ان عيسى عم يؤم المسلمين في تلك الصلاة وقال عم ما بين
خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال عم ما من نبي الا انذر قومه
الاعور الكذاب ثم بين وصفه ووصف كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى بن مريم
عند المنارة البيضاء في دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال عم
الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم
المجان المطرقة عليهم الطيلسان اي الطيالسة الخضر ويحتمل ان يكون المراد
انه الدعوة على ما قال عم يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم
الطيالسة وقال عم من ادرك منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فانها
جواركم من فتنته وقال عم من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل
لياتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات قوله بيان اشراط الخ
وعد ذلك من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع
النبي عم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم
حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع
الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف
خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار
تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال عم ان اول الآيات خروجا طلوع
الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر قال قال
رسول الله صلعم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله

ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها و
يوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها يقال لها ارجعي من حيث
جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت
العرش وقال عم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر
شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد
وقال عم اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال عم اول اشراط الساعة
نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال عم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار
من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عم لا تقوم الساعة حتى يتقارب
الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون
اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عم لا تقوم الساعة
الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض
الله الله وذكر في حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات
في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان
يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها الثقات
الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة
لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس
من مغربها خارج عن القياس بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول بعض
العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الحاشرة للناس
بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى باندفاع ذلك
وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام
والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامور الدنيا ولذاتها او بحدوث الفتن
العظام الشاغلة لقلوب الانام عما يمضي عليهم من الليالي والايام واما يأجوج
ومأجوج فقبيلتان من اولاد يافث بن نوح وقيل جيل كثير من اولاد آدم اصناف
شتى من بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا
السلاح منهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون

ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو على هيئة القصر كانوا الحزون اليوم صالحين
بينهم فيتركون زروعهم وضروعهم ويسألونهم ليجعل ذو القرنين سدا دونهم
يحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم
ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى
اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله
فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون فيقتحمهم بالسلام ويسابقهم الى
ينشفون المياه ويتحصن الناس منهم في حصونهم ولا يقدرون على اتيان بلد
المدينة وبيت المقدس ثم يرسل الله عليهم نغفا في اعناقهم فيهلكون جميعا
ثم يرسل طيرا فتلقيهم في البحر ثم يرسل مطرا فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد
خروج الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان
الامر في آخر الزمان شر الخلق فيقبل الحمر وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم امتي مثل المطر
لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا الشرارة الظاهرة التي لا تشك فيها في حق
القرون السابقة انما هي عند قرب الساعة وحين انقرض من التكليف
او كاد على ما ورد في الحديث ان يلبث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال
سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام
فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته
فيبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون
منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم حسن
عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا قال عليه السلام لا تقوم الساعة على احد يقول
الله الله واما في آخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة والايمان فلا
يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار ايمانهم واعمالهم مع الغيبة عن مشاهدة
نزول الوحي وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وما يعتبر من ثباتهم على الايمان
والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع
المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء الجهل والعناد و
الشر والفساد وهذا لا ينافي خيرية القرن الاول ومن يليهم باعتبار كثرة

الطاعات

الطاعات والعبادات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه ونحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعر
بانها تقوم قريبا كقوله صلى الله عليه وسلم انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على
انها تكون قبل مائة سنة لقوله صلى الله عليه وسلم تسألوني عن الساعة وانما علمها عند الله
واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم
لا يأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وها نحن نشاهد مضيها بانه
ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب ما بقي من الساعة من بعيد
الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين وكفضل الوسطى على السبابة
وقوله مائة سنة انما هو الساعة الصغرى المشار اليها بقوله من مات
فقد قامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار
الى اصغرهم ان يعش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم وان الكلام
في الساعة الكبرى التي هي حشر الكل وسوقهم الى المحشر على ان الحديث ليس
على عمومه لبقاء الخضر بل الناس انما على ما ذهب اليه العظام من العلماء ان
اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وادريس وعيسى
في السماء عليهم السلام تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ان احسن ما تصدر به البنان ويسطر بالبنان واحسن ما يقرر في الاذهان ويلقى
الى الاذان حمد الله الذي شرف نوع الانسان بمزايا الافضال والاحسان
وخص العلماء بهدايا يكل عن احصائها اللسان كتب في قلوبهم الايمان وايدهم
بروح تشيد دلائل الايقان ويغوصون على درر معان احسن من ايام محسن معان
وابهج من نيل امان في ظل امان ثم الصلوة والسلام على من اظهر دينه على جميع
الاديان وامتن تعينه في صدور اهل العرفان محمد المبعوث بالقران الواضح
البيان الساطع البرهان الوافي التبيان الصادق اللسان وعلى آله واصحابه
من الانصار والاعوان وخلفائه وخلفائهم من الاصهار والاختان وعلى من تبعهم
والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان العلوم لواء قدره مرفوع لا يوضع واساسها
عزه موضوع لا يرفع من اعتز به لا يذل ومن استهر به لا يغفل ومن سعد به لا يشقى
ومن اشتهر به لا يخفى متضمن نشاط وعدم انبساط كساده رواج وحرفه بلاج
خاسره مطلوب ودر آخذه مرغوب خادمه محمود وحاسده مجحود ولقد تجلى شمسه
بنور الله الى السعود في مطالع برج المرشد دون افوالها وتجلى عليه انجم السعود في الصدر
النظر الى بدر المنجمه دون اخواته المولى العالم العامل الفاضل الكامل والامام الهمام
بحر الكمالات والفضائل بعضاي المقامات في كمل العلوم والمعارف صاحب الافكار
في تدقيق النكت الغرائب الكاشف عن الغامضة الغريبة باسرارها ومن لطائف الادب
تكشف استارها والعارف عليه من العيون الحكمة خلاصة انوارها ومن اقسام الحرية
نقاده ثمارها كاشف حقائق المدرس جامع دقائق المباحث صدر العلماء الكرام
بدر الاسلام والمسلمين احمد بن الامام البارع الورع عبد الصمد لازال في نشر
العلوم وانقيا بالاحد الصمد فلقد ادرك في انواع العلوم والكمالات مدى لا يشق
له فيه شائق غبار وبلغ في احراز الفضائل والفواضل اعلى الاستاذ مما من ابناء
الزمان مبار نال من قداح الفضائل القدح المعلى وفاز من الافاضل بما
وشح به صدر الفضل وحلى لم تزل ايامه في اقامة وظائف الدروس والفتوى
وافاضة انواع العلم والهدى ولقد قرأ علينا وسمع كثيرا من الكتب المعتبرة